PROBLEMAS Y ARGUMENTOS FILOSÓFICOS

J. W. Cornman

G. S. Pappas K. Lehrer

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Colección: Filosofía Contemporánea
Director: Dr. León Olivé
Secretaria: Mtra. Salma Saab

JAMES W. CORNMAN - KEITH LEHRER
GEORGE S. PAPPAS

INTRODUCCIÓN A LOS PROBLEMAS Y ARGUMENTOS FILOSÓFICOS

Traducción de

Gabriela Castillo Espejel, Elizabeth Corral Peña
y Claudia Martínez Urrea

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 1990

Título original:

Philosophical Problems and Arguments: An Introduction,
Third Edition, Macmillan Publishing Co., 1982.

Copyright © 1982, Macmillan Publishing Co., Inc.
Copyright © 1987, Hackett Publishing Co., Inc.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information storage and retrieval system, without permission in writing form from the Publisher.

Primera edición en español: 1990

DR © 1990, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Circuito Mario de la Cueva
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Coyoacán, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México
ISBN 968-36-1697-6

A Betty y Adrienne

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN

Para esta edición se introdujeron diversas modificaciones con el fin de lograr que el libro no dejara de estar actualizado y con el fin de subsanar unas cuantas deficiencias. En cada uno de los capítulos se llevaron a cabo algunos cambios menores en el estilo, por lo general con el propósito de simplificar argumentos y descripciones de diferentes puntos de vista. En los Capítulos 3 y 4 se introdujeron cuadros, también con el propósito de simplificar y conseguir mayor claridad. Respecto a cuestiones que no atañen al estilo, los Capítulos 1, 5 y 6 se alteraron ligeramente. En el Capítulo 1 se hicieron unas cuantas adiciones para la discusión de las formas de argumento y de inferencia inductiva. En el Capítulo 5 se discutieron con mayor amplitud los argumentos del misticismo y de la contingencia en favor de la existencia de Dios. También en ese capítulo se hizo más extensa la exposición de la afirmación de Kant respecto a que "existe" no es un predicado real. En el Capítulo 6 se puso mayor atención al método usado para evaluar críticamente las teorías éticas normativas. Además, se presenta un nuevo argumento en favor del relativismo ético y se relaciona directamente con el método recién mencionado. De igual manera, en este capítulo se ha ampliado y aclarado la explicación de Hume y el problema del ser-deber.

En los capítulos restantes se hicieron cambios más sustanciales. El Capítulo 2 se redujo considerablemente, sobre todo por la eliminación del material sobre la teoría causal de la creencia perceptual así como el concerniente al fenomenalismo. Al oponente del escepticismo ya no se le considera un dogmático, sino más bien, para acuñar una nueva palabra, un *epistemista*. La conclusión del Capítulo 2 también difiere de sus predecesoras inmediatas en

que la posición del escéptico es finalmente rechazada en favor de la del epistemista. El Capítulo 3 contiene nuevo material sobre la polémica entre el libertario y el determinista, además de que se aumentó considerablemente el número de páginas que este capítulo tenía originalmente. También aparece en él un nuevo argumento compatibilista que, se afirma, basta para establecer esa posición. En el Capítulo 4 los cambios ligeros en las definiciones de términos técnicos requirieron cambios compensatorios a lo largo de sus páginas. También se le dio más espacio a las diferencias relativas entre las posiciones del materialismo reductivo y el eliminador. Finalmente, la teoría de la identidad neutral se describió y se defendió con mayor amplitud.

Deseamos agradecer a George Schumm sus valiosas sugerencias respecto de cierto número de temas discutidos en el libro. En especial, estamos en deuda con los comentarios críticos de Benjamin Armstrong y de Robert Audi, y más en deuda aún con Audi por sus útiles observaciones críticas al penúltimo borrador.

K. L.
G. S. P.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN

Joseph Conrad dijo que su objetivo al escribir era "antes que nada hacer *ver*". El nuestro es, ante todo, hacer *pensar*. Queremos hacerle a usted pensar sobre los problemas que los filósofos han discutido. Esperamos también que esta introducción a la filosofía lo prepare para pensar acerca de otros problemas. Para alcanzar nuestro objetivo, nos centramos en cinco problemas filosóficos básicos, procurando presentar y examinar cuidadosa y cabalmente las razones más plausibles a favor y en contra de las soluciones que los filósofos han propuesto para estos problemas.

Cada problema se discute en capítulos separados y virtualmente independientes. Sin embargo, cada discusión depende del material del primer capítulo, donde se discute la naturaleza del razonamiento y la argumentación y donde se explican algunos términos filosóficos básicos. Así pues, el primer capítulo es esencial para una comprensión cabal de los capítulos subsecuentes, y debe leerse antes o al mismo tiempo que los otros.

En la conclusión de cada capítulo presentamos una solución al problema sometido a discusión. Pero a causa de la naturaleza misma de los problemas, y como éste es un libro introductorio, ninguna de estas soluciones debe considerarse como definitiva. Se trata, a nuestro parecer, de las conclusiones más razonables a que se puede llegar sobre la base del material presentado. Pero, al igual que todos aquellos que se han encargado de hacer un estudio sobre estos tópicos, ni presentamos ni examinamos todo el material para solucionar estos problemas de una vez por todas. Para hacer hincapié en que debe usted pensar en estas soluciones más que aceptarlas, algunos de los ejercicios al final de cada

capítulo plantean preguntas acerca de las cuestiones que se tocaron. Otros están pensados para servir como repaso y así poner a prueba su comprensión del material. Para aquellos cuyo interés se haya visto estimulado y quieran leer más sobre los diversos temas, proporcionamos una bibliografía anotada al final del texto.

Los esfuerzos conjuntos producen con frecuencia resultados que caen en la componenda. Para evitar las inconveniencias de tales resultados, cada uno de nosotros ha asumido la responsabilidad total de tres capítulos, el señor Lehrer de los tres primeros y el señor Cornman de los tres últimos. Los lectores advertirán diferencias de estilo, pero esperamos que también puedan encontrar un importante rasgo común: el intento de evaluar el objeto de estudio en forma desapasionada, justa y cuidadosa.

Si bien hemos delimitado nuestras respectivas responsabilidades, compartimos el deseo de agradecer a muchas personas que han leído, criticado y hecho contribuciones a este libro. Dos de ellas, con quienes estamos especialmente agradecidos, son Lewis W. Beck y John D. Moore, que leyeron cuidadosamente todo el libro haciéndole valiosas críticas. También queremos hacer mención de aquellos que nos ayudaron de diferentes maneras. Ellos son: Jean Hopson, Coretta Kopelman, Joel Levinson, Natalie Tarbet y Peter van Inwagen.

J. W. C.
K. L.

I

EL CONTENIDO Y LOS MÉTODOS DE LA FILOSOFÍA

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Cuando se trata de asuntos académicos, ya sea en las ciencias o en las humanidades, suele ocurrir que la manera más satisfactoria de descubrir sobre qué versa la materia sea enfrascarse en el estudio de las cuestiones y problemas característicos del campo. Con frecuencia, las descripciones generales de un campo son o bien tan abstractas que no logran dar información, o tan idiosincrásicas que malinforman. Sin embargo, vale la pena intentar una caracterización de la filosofía, aun cuando sólo sea de tipo histórico, para proporcionar al lector una mejor comprensión de la naturaleza de la investigación filosófica. Una de las principales razones para hacerlo así es explicar la función predominante que tienen la discusión y la argumentación en el estudio de los problemas filosóficos. Para tal fin, sin que pretendamos ofrecer una definición precisa, presentaremos alguna información sobre la filosofía en tanto disciplina con el fin de proporcionar una orientación general respecto al campo que aquí estudiaremos.

Empezaremos con algunas palabras acerca del desarrollo histórico de la filosofía como campo de estudio. Hasta hace poco tiempo, todas las disciplinas científicas eran consideradas parte de la filosofía. La *filosofía de la materia* abarcaba lo que ahora conocemos como física y química; la *filosofía de la mente* comprendía los temas de la psicología y de áreas adyacentes. En resumen, en otros tiempos la filosofía estaba configurada tan ampliamente que cubría cualquier campo de la investigación teórica. Habría sido una rama de la filosofía cualquier disciplina en la que hubiera podido proponerse alguna teoría para explicar su contenido. Sin embargo, una vez que el campo de estudio alcanzaba

el punto en que predominara alguna teoría a partir de la cual se desarrollaran los métodos estándar de crítica y confirmación, entonces dicho campo se separaba del campo madre de la filosofía y se volvía independiente.

Por ejemplo, en otros tiempos los filósofos presentaron una variedad de teorías para explicar la naturaleza de la materia. Uno sugirió que todo estaba hecho de agua; otro, algo más apegado a las concepciones actuales, propuso que la materia estaba compuesta de diminutos átomos homogéneos e indivisibles. Una vez que ciertas teorías de la materia, al igual que los métodos experimentales para probar dichas teorías, llegaron a establecerse sólidamente en la comunidad de estudiosos, la filosofía de la materia se convirtió en las ciencias de la física y la química. Otro ejemplo de un problema filosófico que se ha convertido en uno científico es el de la naturaleza de la vida. En una época se conjeturaba que la vida era una entidad espiritual que entraba en el cuerpo en el momento de nacer y salía de él en el momento de morir, y en otra se consideraba que era una fuerza vital especial que activaba el cuerpo. En la actualidad, la naturaleza de la vida se explica en términos de bioquímica.

Así, es una peculiaridad de la filosofía el que una vez que los argumentos y discusiones nos conducen a alguna teoría acompañada de la metodología adecuada para enfrentar con éxito algún tema de la filosofía, la teoría y la metodología se separan de la filosofía y se consideran parte de otra disciplina. Algunas disciplinas están actualmente en transición. Un ejemplo de ello es el campo de la lingüística y, de manera más particular, la semántica dentro de este campo. Los filósofos han articulado una variedad de teorías para explicar cómo las palabras pueden tener significados y qué constituye el significado de las palabras. Las explicaciones se dieron en términos de imágenes, ideas y otros fenómenos filosóficos. Por lo general, los filósofos y los lingüistas explican el significado en términos de la función de las palabras en el discurso y de las características semánticas subyacentes, las cuales desempeñan en la semántica un papel similar al que desempeñan las características de las partículas atómicas en la física. En este campo no hay una distinción marcada entre un filósofo y un lingüista. Ambos aplican métodos recientemente desarrollados de análisis gramatical y semántico para articular leyes y teorías que expliquen la estructura y el contenido del lenguaje. Es típico de un campo en transición que se cuestione si un investigador es un filósofo o un científico. En filosofía, el desarrollo exitoso de un área lleva a menudo a la independencia y autonomía de la parte desarrollada. Es por ello que probablemente cualquier especificación de la filosofía en términos de su materia de estudio sea hoy una controversia y mañana algo pasado de moda.

Sin embargo, las consideraciones anteriores explican un rasgo relativamente constante de la filosofía, a saber, el estado inestable de la disciplina. Las cuestiones estudiadas en filosofía se encaran mediante métodos dialécticos de argumentación y contraargumentación. Y en ocasiones el estudiante puede sentir que nada ha quedado establecido tras una larga y difícil investigación. Esta impresión se debe en parte al hecho de que, en un momento determinado, la filosofía puede estar tratando con esos problemas intelectuales que aún no han sido articulados de un modo tal que cualesquiera teoría y metodología solas puedan encargarse de su solución. Cuando el intelecto humano se debate en algún problema intelectual complejo y no hay un enfoque experimental estándar y establecido, se puede esperar que el problema se encuentre dentro del campo de la filosofía. Una vez que la investigación intelectual conduce a la articulación de una teoría estándar junto con un método de investigación experimental aceptado, entonces, con toda seguridad, el problema ya no será considerado como parte de la filosofía. Por el contrario, dicho problema se atribuirá a alguna disciplina independiente. Así, la filosofía pierde algunos de sus temas de estudio a causa de su propio éxito.

Sin embargo, la caracterización anterior no debería hacer pensar que *todos* los problemas filosóficos son potencialmente exportables mediante un procesamiento exitoso. Algunos problemas y cuestiones se resisten a tal exportación en virtud de su carácter general y fundamental. Por ejemplo, en todos los campos de investigación la gente busca el conocimiento. Pero es en la filosofía donde uno se pregunta qué es el conocimiento y si en realidad existe tal cosa. Semejantes preguntas pertenecen a esa rama de la filosofía denominada *epistemología*. En algunos campos, por ejemplo en economía y en política, las personas estudian las consecuencias causales de diversas acciones y políticas. En filosofía uno se pregunta qué rasgos generales hacen que las acciones y las políticas sean correctas o incorrectas. Preguntas de este tipo pertenecen a la *ética*. Para poner otro ejemplo, los críticos, la gente

del campo literario, los compositores y los artistas se preguntan si algún objeto es una obra de arte. Los filósofos se ocupan de la pregunta más general respecto de qué hace que algo sea una obra de arte. Éstos son problemas de la *estética*. Otras preguntas sobre el carácter de la libertad, de la mente y de Dios parecen ser objeto de estudio perenne de la filosofía porque todas son preguntas muy básicas y generales.

Por otra parte, el tratamiento exitoso de un problema dentro de un campo puede generar muchos problemas nuevos. Por ejemplo, una explicación de los fenómenos físicos en términos de leyes y teorías hace surgir la pregunta de si el movimiento de los cuerpos humanos, que forman parte del universo físico, tiene lugar de una manera puramente mecánica que nos engaña en nuestra impresión de que somos agentes libres que determinamos nuestro propio destino por deliberación y decisión. De manera similar, el éxito de la neurofisiología para explicar nuestra conducta hace surgir la pregunta de si los pensamientos y sentimientos son algo más que procesos físicos. No contamos con los medios para contestar estas preguntas recurriendo directamente a experimentos o a una teoría firmemente establecida. Por el contrario, tenemos que apoyarnos en los métodos de la investigación filosófica —el examen cuidadoso de los argumentos ofrecidos en defensa de posiciones divergentes y el análisis de los términos importantes que están ahí contenidos.

En filosofía no es necesario tener miedo a la escasez. El objeto de estudio de la filosofía está limitado sólo por la capacidad de la mente humana para hacer nuevas preguntas y para reformular de manera nueva las viejas preguntas. Proceder de este modo provee de contenido adicional al único campo que acoge a todos esos huérfanos intelectuales que otras disciplinas rechazan a causa de sus formas difíciles y no reglamentadas. La filosofía es el hogar de esos problemas intelectuales a los que otros no pueden hacer frente. En consecuencia, la filosofía está henchida de la excitación intelectual de la controversia y la discusión que se encuentran en las fronteras de la investigación racional.

Cinco problemas filosóficos

Después de una introducción a la metodología de la argumentación, nos ocuparemos del examen de cinco problemas filosóficos. Estos problemas han sido la preocupación de los filósofos del pasado y están en el corazón de la controversia filosófica actual. Así, los Capítulos 2 a 6 proporcionarán ejemplos paradigmáticos de problemas y argumentos filosóficos. Un estudio cuidadoso de estos capítulos lo recompensará a usted con una clara concepción de la investigación filosófica actual.

El primer problema que enfrentaremos es el del conocimiento y el escepticismo. Básicamente consideraremos si se justifican las afirmaciones de conocimiento que, en general, la mayor parte de las personas da por sentadas. Por ejemplo, la mayor parte de las personas supone que sus sentidos constituyen una fuente de conocimiento; que al ver, tocar, etc., llega a conocer la existencia de cierto número de objetos familiares. Pero algunos filósofos han dudado de que nuestros sentidos puedan ser la fuente de tal información, y han defendido convincentemente la conclusión de que no tenemos ningún conocimiento de tales cuestiones. Así, el problema inicial que enfrentaremos es el de investigar los méritos del escepticismo.

Resulta apropiado y útil empezar nuestro estudio de la filosofía considerando el problema del conocimiento, porque este tema está entrelazado con otros. Nos estaremos constantemente preguntando si alguna creencia tiene justificación, sin importar con qué problemas nos enfrentemos y, al considerar el problema del conocimiento y el escepticismo, lograremos un mejor entendimiento de cómo una creencia puede estar justificada, o mostraremos que no lo está.

En segundo lugar, consideraremos el problema de la libertad y el determinismo. Por lo común suponemos, al menos algunas veces, que actuamos libremente. Esto lleva a la creencia de que tenemos alternativas genuinas entre las que podemos elegir, y a pesar de lo que de hecho escojamos hacer, podríamos de igual manera haber elegido y actuado de forma totalmente diferente. Sin embargo, también suponemos que hay causas para todo lo que sucede, incluyendo nuestras propias elecciones y acciones. La dificultad radica en que esta creencia en la causalidad universal parece del todo incompatible con la creencia de que actuamos libremente, porque la primera creencia tiene como consecuencia que todas nuestras acciones sean resultados inevitables de los procesos causales. El problema consiste en determinar si está más justificado tener una u otra de estas creencias.

El tercer problema está estrechamente relacionado con el segundo. Es el problema de lo mental y de lo físico. Las personas son distintas de las cosas inanimadas porque tienen pensamientos, sensaciones y emociones que son fenómenos mentales característicos. Es razonable preguntarse exactamente de qué manera están relacionados estos estados mentales con ciertos procesos físicos que ocurren dentro de nuestros cuerpos; por ejemplo, los procesos neurales que tienen lugar en el cerebro. Algunos sostienen que hay cierta conexión causal entre nuestros pensamientos y lo que pasa dentro de nuestras cabezas. Pero los filósofos han presentado argumentos en favor de lo contrario, y en consecuencia han defendido una teoría alternativa sobre la relación entre lo mental y lo físico. Por ejemplo, algunos filósofos han sostenido la tesis de que los pensamientos *son* simplemente estados cerebrales, y por lo tanto que lo mental es idéntico a algún aspecto o a alguna parte de lo físico, en lugar de estar *causalmente* conectado con él. El problema es decidir cuál de estas teorías rivales es la que se justifica.

Posteriormente discutiremos el problema de justificar la creencia en la existencia de Dios. Este problema requiere poca descripción. La mayor parte de la gente, ya se trate de teístas, ateos o agnósticos, en un momento dado debe de preguntarse si hay alguna forma de justificar la creencia en la existencia de un ser supremo. Estudiaremos en detalle los argumentos importantes que los filósofos y los teólogos han ofrecido.

Para finalizar, nos introduciremos en el campo de la ética, y aquí nos ocuparemos del problema de cómo una persona puede justificar sus juicios éticos relativos a lo que es bueno y lo que es malo. Intentaremos encontrar alguna regla o norma moral en términos de lo que podemos juzgar razonablemente que son los méritos éticos de varias líneas de acción. La investigación partirá de una consideración de los argumentos que se han ofrecido ya sea a favor ya sea en contra de diversas normas éticas diferentes y rivales que los filósofos u otras personas han propuesto.

Los métodos de la filosofía

Antes de discutir los problemas que acabamos de esbozar es necesario considerar los métodos y técnicas de la filosofía. A veces se dice que la filosofía es una disciplina dialéctica. Esto significa

que la filosofía procede por medio de un mecanismo de argumentación y contraargumentación. Por supuesto, todas las disciplinas dependen en alguna medida de la argumentación, pero en la filosofía el razonamiento lógico desempeña un papel especialmente predominante. La explicación de esto es que la filosofía trata de responder a preguntas tan fundamentales que es difícil encontrar algunos hechos empíricos específicos que resuelvan los problemas. Cuando dos personas no están de acuerdo sobre algún tema filosófico, el único camino de progreso abierto a ellas es considerar y evaluar los argumentos y las objeciones de ambas partes. Por lo tanto, la investigación filosófica debe ser crítica y lógica si ha de resultar de algún provecho. Para facilitar tal investigación debemos aprender a formular preguntas críticas sobre los argumentos con los que nos topamos y a examinar las respuestas con perspicacia lógica. Éstas son cuestiones de lógica y de semántica. Presentaremos una breve introducción a la lógica y a la semántica con el fin de acercarnos a los restantes problemas de la filosofía con esas habilidades lógicas que son el requisito de la investigación inteligente y rigurosa.

La lógica

Se conoce como lógica, o lógica formal, al campo cuyo objeto es la *argumentación*. La primera pregunta que ha de contestarse en este campo es: ¿qué es un argumento? Para nuestros propósitos, un argumento es un grupo de enunciados de los que se afirma que uno de ellos, la *conclusión*, se sigue de los demás. Consideremos por ejemplo el siguiente argumento: todo es causado y, siendo así, nadie actúa libremente. Este argumento, cuyos méritos serán evaluados en el Capítulo 3, debe enunciarse de manera más formal como sigue:

1. Si todo es causado, entonces nadie actúa libremente.
2. Todo es causado.

   Por lo tanto

3. Nadie actúa libremente.

La frase 'por lo tanto' que precede al enunciado (3) indica que lo que viene después de ella es la conclusión de la que se afirma que se sigue de los enunciados anteriores. Los enunciados (1) y

(2) son las *razones* dadas para concluir (3), y tales enunciados se llaman *premisas*. Así, cada argumento consta de una conclusión y de una o más premisas de las que se afirma que se sigue la conclusión.

Solidez y validez

Por lo general, hay dos clases de argumentos: *inductivos* y *deductivos*. Más adelante consideraremos los argumentos inductivos, pero primero nos concentraremos en los argumentos deductivos, de los cuales acabamos de presentar un ejemplo. Se dice que un argumento *deductivo* es *sólido* cuando sus premisas son verdaderas y el argumento es *válido*. Decir que un argumento es válido equivale a decir que es lógicamente imposible que sus premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. Una manera menos precisa pero intuitivamente clara de plantear esto consiste en decir que, en un argumento válido, *si* las premisas son verdaderas, entonces la conclusión debe ser verdadera. A partir de esta definición es fácil ver que el argumento precedente es válido y, si sus premisas son verdaderas, entonces también debe ser sólido. *Si* las premisas

1. Si todo es causado, entonces nadie actúa libremente,

y

2. Todo es causado,

son verdaderas, entonces también debe ser verdadero que

3. Nadie actúa libremente.

Por simple lógica es imposible que las premisas (1) y (2) sean verdaderas y la conclusión (3) falsa. Es importante señalar que el hecho de que este argumento sea válido no prueba que la conclusión sea verdadera. La validez es una característica hipotética o condicional; nos asegura que la conclusión del argumento es verdadera *si* las premisas lo son.

Puede decirse también que el argumento es válido en virtud de su *forma*. Podemos representar la forma del argumento anterior mediante el siguiente esquema:

Si P, entonces Q
P
Por lo tanto
Q.

Esta forma de argumentación se llama *Modus ponens*. Todo argumento de esta forma es válido, y así podemos decir que la forma del argumento por sí misma es válida. Consideremos el argumento siguiente:

Si Dios ha muerto, entonces todo está permitido.
Dios ha muerto.
Por lo tanto
Todo está permitido.

Este argumento, como el precedente, es válido porque tiene la forma del *Modus ponens*. Podemos obtener estos argumentos a partir del *Modus ponens* sustituyendo las oraciones apropiadas del español por las letras P y Q en la forma del argumento. Si sustituimos la oración "Dios ha muerto" por la letra P y la oración "Todo está permitido" por la letra Q en la forma del argumento, obtendremos el argumento válido que acabamos de citar. Siempre que una forma de argumentación sea válida, obtendremos un argumento válido si lo sustituimos de esta manera.

Las siguientes son otras formas de argumentación válidas:

Modus tollens
Si P, entonces Q
No Q
Por lo tanto
No P

Silogismo disyuntivo
O P o Q
No P
Por lo tanto
Q

Silogismo hipotético
Si P, entonces Q
Si Q, entonces R
Por lo tanto
Si P, entonces R

Contraposición
Si P, entonces Q
Por lo tanto
Si no Q, entonces no P

Esta lista de formas de argumentación no es completa ni definitiva. Sin embargo, al considerar varios argumentos de estas formas podemos tener una idea intuitiva de cómo es un argumento válido. Puede mostrarse que muchos argumentos son válidos haciendo las asociaciones apropiadas con las formas de argumen-

tación anteriores. En algunos casos tendremos que recurrir a más de una forma de argumento para mostrar que un argumento es válido. Por ejemplo, consideremos el siguiente argumento:

Si Dios no existe, entonces todo está permitido.
Si el asesinato no está permitido, entonces no todo está permitido.
El asesinato no está permitido.
Por lo tanto
No es el caso que Dios no exista.

Para mostrar que este argumento es válido, observemos primero que de

Si el asesinato no está permitido, entonces no todo está permitido,

y

El asesinato no está permitido,

podemos concluir por *Modus ponens* que

No todo está permitido.

Podemos ahora tener este enunciado, que es la conclusión del argumento anterior, y usarlo como una premisa en otro argumento. De la premisa

Si Dios no existe, entonces todo está permitido,

y la nueva premisa

No todo está permitido,

Podemos concluir por *Modus tollens* que

No es el caso que Dios no exista.

Esto muestra que de las premisas originales podríamos deducir válidamente la conclusión de ese argumento recurriendo a las formas de argumentación antes enlistadas. Una lección que debe aprenderse del argumento que acabamos de considerar es que cualquier cosa deducida válidamente a partir de un conjunto de premisas, tal como el enunciado

No todo está permitido,

puede añadirse a las premisas originales con el propósito de hacer otras deducciones.

Ejercicios

Puede mostrarse que los siguientes argumentos son válidos recurriendo a las formas de argumentación enlistadas previamente. Decida qué forma de argumentación tiene cada uno de los siguientes argumentos:

1. Si el pensamiento necesita del cerebro, entonces el pensamiento siempre ocurre en la cabeza.
   Si el pensamiento siempre ocurre en la cabeza, entonces ningún espíritu sin cuerpo piensa alguna vez.
   Por lo tanto
   Si el pensamiento necesita del cerebro, entonces ningún espíritu sin cuerpo piensa alguna vez.
2. Si las razones son las causas de las acciones, entonces todas las acciones racionales son causadas.
   Por lo tanto
   Si no todas las acciones racionales son causadas, entonces no es el caso que las razones sean la causa de las acciones.
3. O se evitan las guerras o sufre el inocente.
   No se evitan las guerras.
   Por lo tanto
   Sufre el inocente.
4. Si todas las personas pueden estar equivocadas en lo que creen, entonces todas las personas carecen de conocimiento.
   Todas las personas pueden estar equivocadas en lo que creen.
   Por lo tanto
   Todas las personas carecen de conocimiento.

Muestre que cada uno de los argumentos siguientes es válido recurriendo a las formas de argumentación válidas:

1. O se evitan las guerras o sufre el inocente.
   Si se evitan las guerras, entonces toda la gente ama la paz.
   No toda la gente ama la paz.
   Por lo tanto
   Sufre el inocente.

2. Si ninguna acción es libre, entonces nadie es responsable de sus acciones.
   Si nadie es responsable de sus acciones, entonces nadie merece ser castigado.
   Ninguna acción es libre.
   Por lo tanto
   Nadie merece ser castigado.
3. Si el inocente sufre, entonces el mundo no es perfecto.
   Si Dios existe, entonces el mundo es perfecto.
   Por lo tanto
   Si el inocente sufre, entonces Dios no existe.

Otras formas válidas de argumentación

Obtenemos algunos argumentos válidos a partir de las formas de argumentación sustituyendo en ellas expresiones que *no* son oraciones. Para ver la razón de esto, consideremos el argumento siguiente:

> Todas las acciones correctas son acciones que tienen buenas consecuencias.
> Todas las acciones que tienen buenas consecuencias son acciones que aumentan la felicidad y disminuyen el dolor.
> *Por lo tanto*
> Todas las acciones correctas son acciones que aumentan la felicidad y disminuyen el dolor.

Una breve reflexión nos convencerá de que si las premisas de este argumento son verdaderas, entonces la conclusión también debe ser verdadera. Este argumento no es de la forma *Modus ponens* ni de las otras formas antes consideradas. El argumento es válido en virtud de que es un argumento de la forma siguiente:

> Toda *X* es *Y*.
> Toda *Y* es *Z*.
> *Por lo tanto*
> Toda *X* es *Z*.

Todos los argumentos de esta forma son válidos. Obtenemos un argumento de esta forma sustituyendo las expresiones que describen *clases* de cosas por las variables *X*, *Y* y *Z*. Si sustituimos la expresión 'acciones correctas' por *X*, 'acciones que tienen buenas

consecuencias' por *Y*, y 'acciones que aumentan la felicidad y disminuyen el dolor', por *Z*, entonces obtendremos el argumento recién considerado. Otras formas válidas de argumento de este tipo son:

Ninguna *X* es *Y*.	Todas las *X* son *Y*.	Todas las *X* son *Y*
Todas las *Z* son *X*.	Algunas *X* son *Z*.	Algunas *X* no son *Z*
Por lo tanto	*Por lo tanto*	*Por lo tanto*
Ninguna *Z* es *Y*.	Algunas *Y* son *Z*	Algunas *Y* no son *Z*

Tales argumentos son conocidos como *silogismos categóricos*.

Validez y verdad

Los argumentos que tienen una forma válida son válidos aun cuando sean completamente absurdos. Por ejemplo, es válido el argumento siguiente:

> Todas las mujeres son gatos.
> Todos los gatos son hombres.
> *Por lo tanto*
> Todas las mujeres son hombres.

Este argumento tiene premisas falsas (al menos consideradas literalmente) y conclusión falsa. Esto pone de manifiesto el carácter hipotético de la validez. A lo que equivale la validez de estos argumentos es a la garantía de que la conclusión deberá ser verdadera *si* las premisas son verdaderas.

Si un argumento puede ser válido aun teniendo una conclusión ridículamente falsa, ¿qué tiene de bueno la validez? ¿Por qué habríamos de ocuparnos de la validez? La respuesta es que un argumento válido es un *conservador de la verdad*. La verdad en las premisas de un argumento válido está conservada en la conclusión. Por supuesto, si para empezar las premisas no son verdaderas, entonces incluso un argumento válido no puede asegurar que la conclusión sea verdadera. Pero *sólo* los argumentos válidos conservan la verdad. Una analogía podría ayudar a esclarecer este punto. De un modo general, los argumentos válidos conservan la verdad como los buenos congeladores conservan la comida. Si la comida que se coloca en un congelador está descompuesta desde un principio, entonces ni siquiera un buen congelador puede conservarla. Pero si la comida puesta en un buen

congelador está fresca, entonces el congelador la consevará. Los buenos congeladores y los argumentos válidos conservan los alimentos y la verdad respectivamente. Pero así como el primero no puede conservar la comida cuando ésta está descompuesta, así el segundo no puede conservar la verdad cuando las premisas son falsas. Sin embargo, vale la pena tener congeladores de comida y argumentos válidos, porque conservan algo bueno cuando se tiene, y sin ellos uno puede terminar con algo podrido aun cuando en el principio fuera algo impecable. Así, debe desearse la validez y evitarse la invalidez.

El método del contraejemplo

Hemos considerado varias formas válidas de argumentación. Sin embargo, estas formas son sólo algunas entre muchas. Para nuestros propósitos no es necesario, aun cuando sería útil, conocer todas las formas válidas de argumento; por el contrario, deberemos confiar en un examen más intuitivo para la validez. Primero necesitaremos un examen para la *invalidez*, esto es, un método para mostrar que la conclusión de un argumento *no* se sigue válidamente a partir de las premisas. La técnica que adoptaremos se conoce como el *método del contraejemplo*.

La afirmación de que un argumento es válido puede refutarse encontrando un ejemplo de una situación en la que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. Más aún, y esto es clave, el ejemplo sólo debe ser sobre algo posible. No debe ser un ejemplo sobre algo que nunca ha ocurrido o de algo que difícilmente ocurrirá. Se refutará la afirmación de validez sólo en el caso en el que el ejemplo describa claramente algo posible, y describa claramente un estado de cosas en el que la conclusión sea falsa y las premisas verdaderas.

Para ver cómo funciona el método, considérese el argumento siguiente:

> Todos los comunistas se oponen al capitalismo.
> Pérez se opone al capitalismo.
> *Por lo tanto*
> Pérez es un comunista.

Es facilísimo describir un contraejemplo que muestre que la conclusión de este argumento no se sigue de las premisas. Supongamos que Pérez es una persona que cree que la riqueza y las propiedades deberían ser poseídas y controladas por su familia y traspasadas por herencia. Así, él rechaza tanto el capitalismo como el comunismo en favor del perecismo, una doctrina económica hasta ahora desconocida que sostiene que todo debería pertenecer a los Pérez. Lo que se describe en este ejemplo es posible y, suponiendo que tanto la primera premisa como la segunda sean verdaderas, es un ejemplo en el que las premisas son verdaderas y la conclusión falsa. Este contraejemplo muestra que aun si las premisas del argumento son verdaderas, no se sigue que la conclusión sea verdadera. El argumento es inválido. Por lo tanto, no tiene sentido defender la conclusión del argumento sosteniendo que las premisas son verdaderas. Se necesitaría algún argumento totalmente diferente para establecer esa conclusión.

Hemos mostrado la invalidez de un argumento al encontrar un contraejemplo. A veces es más fácil encontrar un ejemplo semejante si primero se considera la forma del argumento. El argumento anterior era de la siguiente forma:

> Todo *C* es *O*.
> *P* es *O*.
> *Por lo tanto*
> *P* es *C*.

Un argumento de esta forma es inválido porque las premisas dejan abierta la posibilidad de que algo que es *O* podría no ser *C*, y si se deja abierta esta posibilidad, entonces obviamente es posible que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa.

Los señalamientos anteriores muestran cómo se aplica el método del contraejemplo a los argumentos. Esencialmente es un método para establecer la invalidez. Podemos complementar esta prueba para la invalidez con otra. Así como hay formas válidas de argumentación, hay también algunas formas *inválidas* de argumentación. Dos formas inválidas de argumentación muy importantes son las siguientes:

Negación del antecedente	*Afirmación del consecuente*
Si *P*, entonces *Q*	Si *P*, entonces *Q*
No *P*	*Q*
Por lo tanto	*Por lo tanto*
No *Q*	*P*

Cualquier argumento de cualquiera de estas formas es *in*válido. Hacemos hincapié en estas dos formas inválidas de argumento porque a menudo estamos tentados a usar un argumento de alguna de estas formas, y también porque uno se topa frecuentemente con argumentos que otros usan y que tienen estas formas.

De esta manera, tenemos un examen en dos pasos para la invalidez. Primero, determinamos si el argumento en cuestión tiene una de esas formas inválidas de argumentación. Si es así, el argumento es inválido. Si el argumento no tiene una de las formas inválidas de argumento, pero seguimos sospechando de su invalidez, podemos aplicar el método del contraejemplo. Si podemos pensar en una posible situación en la que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa, entonces el argumento es inválido.

Por otro lado, tenemos también un examen para la validez. Primero, si el argumento tiene una de las formas válidas de argumento citadas en las páginas 18–23, entonces es un argumento válido. Segundo, puede mostrarse que un argumento es válido por el uso repetido de las formas de argumentación. Tercero, algunos argumentos son obviamente válidos, aun cuando no tengan ninguna de las formas discutidas. Por ejemplo, de un enunciado como

1. Tomás tenía un pensamiento pícaro

podemos obviamente concluir con validez

2. Tomás tenía un pensamiento.

El argumento en cuestión es válido siempre y cuando esté presente alguna de estas tres condiciones.

Desafortunadamente, habrá todavía argumentos que no entren en ninguno de los procedimientos aquí señalados. En tales casos, nuestro procedimiento será el siguiente: consideraremos inocente un argumento de ese tipo mientras no se pruebe su culpabilidad. Es decir, podemos aceptar como válido tal argumento mientras no pensemos en algún contraejemplo que pruebe su invalidez. Por supuesto, este procedimiento no debe aplicarse irreflexiva y acríticamente. Debemos preguntarnos si es posible que este argumento, o un argumento de esta forma, sea refutable mediante un contraejemplo. Si después de pensarlo cuidadosamente concluimos que no pueden encontrarse contraejemplos, podemos aceptar en forma tentativa que el argumento es válido. Éste es el procedimiento que adoptaremos.

EJERCICIOS

Encuentre contraejemplos para los argumentos siguientes. Recuerde que un argumento válido puede tener premisas falsas, así que un ejemplo que muestre que una de sus premisas es falsa *no* constituye un contraejemplo que muestre que el argumento es inválido.

1. Si López es el ladrón, entonces Pérez está involucrado en el crimen.
   López no es el ladrón.
   Por lo tanto
   Pérez no está involucrado en el crimen.
2. Toda la gente espera tener empleos bien pagados.
   Juana es una persona que tiene el trabajo que deseaba tener.
   Por lo tanto
   Juana tiene un empleo bien pagado.
3. El cambio social siempre produce violencia.
   La violencia es mala.
   Por lo tanto
   El cambio social es malo.
4. Si una persona conoce algo, entonces debe tener una idea de ello.
   Por lo tanto
   Todo lo que algunas personas conocen es sus propias ideas.
5. Los científicos descubren constantemente que todas las sensaciones son causadas por procesos neurológicos.
   Por lo tanto
   Las sensaciones no son sino procesos físicos.
6. Sé con seguridad que existo.
   No sé con seguridad si existe alguna cosa física.
   Por lo tanto
   No soy una cosa física.
7. No se ha encontrado ningún argumento que pruebe que Dios existe.
   Por lo tanto
   Dios no existe.

Argumentos de petición de principio

Hay otros rasgos de un argumento, algunos de los cuales ya hemos señalado, que podrían llevarnos a rechazar un argumento aun cuando lo consideremos válido. Por ejemplo, podría saberse que las premisas del argumento son falsas. Otra razón importante para rechazar un argumento es que podamos ver que el argumento *comete una petición de principio*. Un argumento comete una petición de principio cuando una premisa del argumento es simplemente un replanteamiento de la conclusión.

Supongamos que un filósofo argumenta que no debería castigarse ningún acto involuntario. El argumento siguiente comete flagrantemente una petición de principio:

> Todos los actos que deberían castigarse son voluntarios.
> *Por lo tanto*
> Ningún acto involuntario debería castigarse.

Este argumento es de aquellos en los que la conclusión y la premisa dicen lo mismo de manera diferente. Así, si la conclusión del argumento es lo que está en cuestión, entonces el argumento comete una petición de principio.

Algunas veces la premisa que enuncia la conclusión en un argumento de petición de principio está mejor disfrazada. Considérese el argumento siguiente:

1. No debería castigarse un acto que no obedece a la voluntad de la gente.
2. Un acto involuntario es un acto que no obedece a la voluntad de la gente.

   Por lo tanto

3. No debería castigarse un acto involuntario.

Se descubre que con este argumento se comete una petición de principio cuando preguntamos qué significa decir que un acto "no obedece a la voluntad de la gente", porque una vez que reflexionamos sobre esa curiosa expresión, se hace evidente que significa nada más y nada menos que "involuntario". Así, se descubre que la premisa (1) del argumento, cuando entendemos lo que significa, afirma exactamente lo mismo que la conclusión.

El siguiente es un ejemplo de un argumento que *no* comete petición de principio y que tiene la misma conclusión:

1. Ningún acto involuntario es malo.
2. No debería castigarse un acto a menos que fuera malo.

   Por lo tanto

3. No debería castigarse ningún acto involuntario.

Ninguna de estas premisas es una reformulación disfrazada de la conclusión. Decir que un acto es voluntario es totalmente diferente a decir que es malo, porque muchos actos voluntarios son totalmente buenos. Podrían ponerse en tela de juicio las premisas de este argumento válido, pero ésa es la única manera en que alguien que lo discutiera podría escapar a la conclusión.

Otras observaciones sobre la verdad y la validez

Ya hemos señalado que un argumento válido puede tener premisas falsas y que por ello fallará al establecer la verdad de su conclusión. Sin embargo, es igualmente esencial señalar que un argumento carente de solidez como ése, aunque falle al establecer la verdad de su conclusión, puede no obstante tener una conclusión verdadera. En consecuencia, mostrar que un argumento carece de solidez porque tiene algunas premisas falsas, no bastaría para probar que la conclusión del argumento es falsa.

Para ilustrar estos aspectos consideremos dos argumentos, uno teísta y otro ateo, que, aunque válidos, tienen conclusiones contrarias. El argumento del teísta es el siguiente:

1. El mundo exhibe pruebas concluyentes de un diseño.
2. Si el mundo exhibe pruebas concluyentes de un diseño, entonces el mundo tiene un diseñador, que es Dios.

   Por lo tanto

3. El mundo tiene un diseñador, que es Dios.

El segundo argumento podría ser planteado por el ateo:

1*a*. Si Dios existe, hay un ser omnipotente, omnisciente y totalmente bueno que creó el mundo.

2*a*. Si hay un ser omnipotente, omnisciente y totalmente bueno que creó el mundo, entonces el mundo está libre del mal.

3*a*. El mundo no está libre del mal.

Por lo tanto

4*a*. Dios no existe.

Estos dos argumentos tienen conclusiones dramáticamente opuestas. La conclusión del primero es incompatible con la conclusión del segundo; así, uno de los argumentos debe tener una conclusión falsa. Ambos argumentos son perfectamente válidos. La conclusión de cada uno debe ser verdadera *si* las premisas son verdaderas. De esta manera, uno de los argumentos, aunque válido, debe carecer de solidez. Al menos una de las premisas de uno de los argumentos debe ser falsa.

Los ateos, que han atacado el primer argumento, han sostenido que las dos premisas del primer argumento son falsas. Han negado que haya pruebas concluyentes del diseño y han argumentado también que incluso si hubiera tales pruebas, fracasarían en su intento por garantizar que Dios es el creador o diseñador del mundo. Los teístas rara vez han negado todas las premisas del segundo argumento, pero han atacado la segunda o la tercera premisas. Algunos han afirmado que un ser omnipotente, omnisciente y totalmente bueno bien podría crear un mundo con mal —por ejemplo, el mal del que son reponsables los seres humanos y otros agentes libres. Otros han argüido que, a pesar de las apariencias contrarias, no hay mal. Lo que a la gente le parece malo, le parece de ese modo a causa de nuestra limitada capacidad para discernir la verdadera naturaleza de las cosas que percibimos.

Más adelante, en el Capítulo 5, consideraremos los méritos de estos argumentos. No obstante, es importante señalar aquí que los críticos de *ambos* argumentos pueden estar en lo correcto. Los dos argumentos pueden contener algunas premisas falsas, y en este caso estos argumentos carecerían de solidez. Esto ilustra el hecho de que el carácter de 'carente de solidez' de un argumento no muestra que la conclusión del argumento sea falsa. De hecho, es probable que uno de los argumentos tenga una conclusión verdadera, aun cuando *ambos* argumentos carezcan de solidez. Por lo tanto, cuando atacamos un argumento sólo podemos establecer que el argumento carece de solidez. A partir de eso no podemos

mostrar que la conclusión sea falsa. Por otro lado, al presentar un argumento que es sólido y que no comete petición de principio, podemos establecer que la conclusión del argumento es verdadera. Así, construir argumentos sólidos, si bien es más difícil que poner al descubierto las falacias de los argumentos de los otros, es la tarea que produce los resultados más ricos.

POSIBILIDAD, ANALITICIDAD Y CONSISTENCIA

Al definir la noción de validez usamos a menudo la palabra "imposible". Este término tiene muchos usos, pero sólo un uso de este término es el que ahora nos interesa. Ya indicamos este uso cuando hablamos de la imposibilidad *lógica*. La idea intuitiva de imposibilidad lógica es la siguiente: puede demostrarse que hay algunas cosas imposibles recurriendo únicamente a la lógica y al significado de los términos. Dichas cosas son lógicamente imposibles. Que Dios exista y no exista es lógicamente imposible, ya que es una verdad de la lógica que nada existe y no existe al mismo tiempo. Un enunciado describe algo lógicamente imposible sólo en el caso en el que el enunciado sea contradictorio o incompatible. De hecho, decir que un enunciado describe algo lógicamente imposible equivale a decir que el enunciado es contradictorio o incompatible. Los siguientes son ejemplos de enunciados contradictorios:

1. Pérez aprobará filosofía con diez y Pérez no aprobará filosofía con diez.
2. Todos los futbolistas son atletas pero algunos futbolistas no son atletas.
3. Un hermano es una mujer.

Tomados literalmente, no es posible que alguno de estos enunciados sea verdadero. Pero se necesitan algunas consideraciones ligeramente diferentes para demostrar esto en cada caso. El primer enunciado es una contradicción perfectamente explícita. El segundo conyunto de la conjunción niega con la palabra "no" lo que afirma el primero. El segundo enunciado, aunque evidentemente contradictorio, difiere del primero. En el segundo enunciado, lo que se afirma en el primer conyunto no se niega en el segundo *simplemente* con el uso de la palabra "no". Para mostrar

que el segundo enunciado es contradictorio, necesitamos considerar el significado de las palabras "algunos" y "todos", así como el de la palabra "no". Estas tres palabras aparecen en el léxico del lógico y se consideran "palabras lógicas" porque aparecen en las formas válidas de argumentación de la lógica formal.

El tercer enunciado, aunque de nuevo contradictorio, presenta un problema un tanto diferente. Para mostrar que es contradictorio, uno debe, además de recurrir a la lógica formal, considerar también el significado o definición del término 'hermano', esto es, uno debe saber que una persona a la que se le aplica el término es por definición hombre y no mujer. Una vez que esto queda claro, debe mostrarse que el enunciado afirma que una persona es y no es mujer. Como mera cuestión de lógica, esto es imposible. Sin embargo, el término 'hermano' no es un término de lógica formal; es un término descriptivo. Algunos filósofos niegan que la distinción entre términos de lógica y términos descriptivos tenga importancia filosófica, ya que sostienen que, en última instancia, la distinción resulta arbitraria y artificial. Para nuestros propósitos, bastará con darnos cuenta de que con el fin de mostrar que ciertos enunciados son contradictorios, como los anteriores enunciados (2) y (3), es fundamental considerar el significado o la definición de los términos clave del enunciado.

Necesidad y analiticidad

Los enunciados que describen algo lógicamente imposible son contradictorios y por lo tanto con sólo recurrir a la lógica y al significado de los términos puede demostrarse que son falsos. También puede demostrarse que hay enunciados *verdaderos* sólo con recurrir a la lógica y al significado de los términos. Tales enunciados describen algo lógicamente necesario y a menudo son llamados enunciados analíticos. La *negación* de algún enunciado lógicamente imposible es un enunciado lógicamente necesario y viceversa. Por ejemplo, el enunciado

1*a*. No es el caso que Pérez aprobará filosofía con diez y que al mismo tiempo Pérez no aprobará filosofía con diez.

es la negación del enunciado (1) y es lógicamente necesario. De manera similar, los enunciados

2*a*. No es el caso que todos los futbolistas sean atletas y que algunos futbolistas no sean atletas.

y

3*a*. No es el caso que un hermano sea una mujer,

que son negaciones de (2) y (3), respectivamente, son ambos necesarios lógicamente o analíticos. La necesidad de estos enunciados puede hacerse aún más evidente cuando se los reformula. Por ejemplo, (1*a*) y (2*a*) son equivalentes, respectivamente, a

1*b*. O bien Pérez aprobará filosofía con diez o bien Pérez no aprobará filosofía con diez

y

2*b*. O bien todos los futbolistas son atletas o bien algunos futbolistas no son atletas.

Es totalmente obvio que todos estos enunciados son lógicamente necesarios: la necesidad de (2*b*) y (3*a*) puede hacerse aún más explícita al considerar las definiciones de los términos 'todos', 'algunos', 'hermano' y 'mujer'. Con el fin de entender con precisión cómo podría realizarse esto, consideraremos ahora el tema de las definiciones.

DEFINICIÓN

Hay muchas maneras de explicar el significado de una palabra. Algunas veces se puede hacer por medio de un ejemplo, o contando un cuento, o de muchas otras formas. Pero una manera muy importante de expresar el significado de una palabra es dar una definición de ella. Cuando se define una palabra se dan algunas otras palabras que, juntas, tienen el mismo significado que la palabra que se está definiendo. Por ejemplo, podríamos definir la palabra 'hermano' usando las palabras 'sibling masculino', es decir, la palabra 'hermano' por definición es igual a las palabras 'sibling masculino'.*

* En estudios especializados sobre el parentesco se utiliza el término inglés *sibling* para referirse al concepto de hermano sin distinción de sexo. [*N. de las T.*]

Definiciones informativas

Estas definiciones son un informe de un significado común de una palabra. Por ello, llamaremos *informativas* a estas definiciones. Si una definición informativa es precisa, en la mayoría de las oraciones se pueden sustituir las palabras que sirven para definir por la palabra definida sin cambiar el sentido de la oración. Por ejemplo, considérese la oración

1. El hermano de Juan heredará el dinero.

Como la palabra 'hermano' puede definirse como 'sibling masculino', podemos sustituir con éstas a aquélla en la siguiente oración y obtener

1*a*. El sibling masculino de Juan heredará el dinero,

que es equivalente en significado a (1). Resulta bastante fácil ver por qué tal sustitución no alteraría el significado de la oración. Si el único cambio que hacemos en una oración es remplazar una palabra de la oración por otra que tiene el mismo significado, entonces no habríamos alterado el significado de la oración.

Sin embargo, los señalamientos siguientes respecto a la sustitución requieren de úna restricción importante. Algunas veces una palabra aparece en una oración entre comillas, por lo que se afirma algo acerca de la palabra misma. Por ejemplo, en la oración

2. La palabra 'hermano' tiene siete letras,

la palabra 'hermano' aparece entrecomillada pues se afirma algo acerca de la palabra 'hermano' y no acerca de un hermano. En los casos en los que una palabra aparece entrecomillada, podemos cambiar el sentido de la oración sustituyendo la palabra entrecomillada por algunas otras palabras, aun cuando las palabras que sirven para remplazar a la original son por definición iguales a ésta. Por ejemplo, si en la oración (2) sustituimos 'hermano' por 'sibling masculino', tendremos

2*a*. La palabra 'sibling masculino' tiene siete letras,

que difiere en sentido de la original.

Por otra parte, no debe considerarse la sustitución del tipo que acabamos de describir como un método para probar definiciones.

La razón de esto es que habrá oraciones que contengan tanto el término definido como el término que va a definirse, y tales oraciones nos llevarán a un círculo vicioso si intentamos emplear la sustitución como un método para probar definiciones. Por ejemplo, supongamos que nos preguntamos si 'triángulo' está definido correctamente como 'figura plana de tres lados'. Si se va a usar la sustitución como prueba, entonces debemos decidir si el significado de la oración

3. Algo es un triángulo si y sólo si es una figura plana de tres lados

cambiará si en esta oración sustituimos la palabra 'triángulo' por las palabras 'figura plana de tres lados'. Al hacer eso tenemos la oración

3*a*. Algo es una figura plana de tres lados si y sólo si es una figura plana de tres lados.

Sin embargo, es evidente que (3*a*) tiene el mismo significado que (3) sólo si la palabra 'triángulo' es igual por definición a las palabras 'figura plana de tres lados'. La última es analítica o necesaria lógicamente y por lo tanto, si las dos oraciones tienen el mismo significado, la primera también debe ser analítica. Así, para determinar si las dos oraciones tienen el mismo significado, primero debemos decidir si la definición es precisa. Como siempre es posible construir tales oraciones enfadosas, el método de sustitución nos llevará siempre a un círculo vicioso si intentamos usarlo como una prueba para las definiciones.

Sin embargo, el problema que acabamos de considerar nos proporciona un indicio de la prueba apropiada para las definiciones informativas. Hemos señalado que el término 'triángulo' es por definición igual a 'figura plana de tres lados' sólo en el caso de que la oración

> Algo es un triángulo si y sólo si es una figura plana de tres lados

sea analítica o necesaria lógicamente. Esta última oración es analítica o necesaria lógicamente sólo en caso de que sea necesario lógicamente que los términos 'triángulo' y 'figura plana de tres lados' se apliquen exactamente a las mismas cosas o, para decirlo

en otras palabras, sólo en el caso de que fuera lógicamente imposible que uno de los términos se aplicara a algo a lo que no se aplicara el otro término. Cuando discutimos la validez adoptamos un procedimiento para decidir si ciertas cosas son lógicamente imposibles, a saber, el método del contraejemplo. Podemos emplear el mismo método para probar las definiciones.

Antes dijimos que en forma tentativa consideraremos lógicamente imposible que un enunciado sea verdadero y que un segundo enunciado sea falso si, después de una reflexión cuidadosa, no podemos pensar en algún contrajemplo posible en el que el primer enunciado sea verdadero y el segundo falso. De manera similar, aquí consideraremos tentativamente que una definición es satisfactoria si, después de una reflexión cuidadosa, no podemos pensar en algún ejemplo posible en el que o bien la palabra definida se aplica verdaderamente a algo pero no lo hacen las palabras utilizadas para definirla, o bien las palabras que se utilizan para definir se aplican verdaderamente a algo pero no lo hace la palabra definida. Cuando podamos pensar en un ejemplo habremos encontrado un contraejemplo a la definición en cuestión al mostrar que no tenemos una definición informativa precisa. Si no podemos encontrar un contraejemplo para la definición, entonces podemos considerarla inocente mientras no se encuentre un contraejemplo que pruebe lo contrario.

Uno o dos ejemplos ayudarán a esclarecer esto. Para retomar uno que ya hemos considerado, digamos que no seremos capaces de encontrar algún ejemplo posible de una persona que es un hermano pero no un sibling masculino, o viceversa. En consecuencia, podemos definir 'hermano' como 'sibling masculino'. Por otra parte, supongamos que alguien alega tontamente que podemos definir 'hermano' simplemente como 'sibling'. Es muy fácil pensar en ejemplos de personas para quienes es verdadero que el término 'sibling' se aplica, pero falso que se aplique el término 'hermano', a saber, para todas las sibling femeninas. Así que tenemos muchos contraejemplos para esta definición. Cuando una definición es deficiente en el sentido de que el término definido no se aplica a algo a lo que se aplican las palabras utilizadas para definir, como en el caso que acabamos de considerar, se dice que la definición es demasiado amplia. Por otra parte, si alguien sostiene que podemos definir 'hermano' como

'sibling masculino casado', de manera que los términos definitorios no se apliquen a cosas a las que el término definido sí se aplica —a saber, hermanos solteros—, se dice que la definición sostenida es demasiado reducida.

Una definición puede tener el desafortunado defecto de ser a la vez demasiado amplia y demasiado reducida. Por ejemplo, si alguien sugiere que definamos 'hermano' como 'el décimo sibling en edad', entonces esta definición sería a la vez demasiado reducida y demasiado amplia. Obviamente la definición es demasiado reducida porque hay hermanos que no son los décimos siblings en edad. Sin embargo, es igualmente cierto que la definición es demasiado amplia, ya que cualesquiera que sean las circunstancias de la vida, es al menos posible que haya un décimo sibling en edad que sea mujer y por lo tanto no sea un hermano. De nuevo, es esencial recordar que para tener un contraejemplo sólo necesitamos encontrar un ejemplo lógicamente posible. El ejemplo no tiene que ser de algo real o de algo verosímil. Así, definir 'hermano' como 'el décimo sibling en edad' es presentar una definición a la vez demasiado amplia y demasiado reducida. Una definición informativa precisa es aquella para la que no hay ningún ejemplo posible que muestre que es demasiado amplia o demasiado reducida.

EJERCICIOS

Encuentre contraejemplos para las siguientes definiciones informativas:

1. 'Religión' es igual, por definición, a 'un sistema de valores básicos'.
2. 'Comunismo' es igual, por definición, a 'un sistema en el que el gobierno controla la economía'.
3. 'Ciencia' es igual, por definición, a 'la búsqueda de la verdad'.
4. 'Buen periódico' es igual, por definición, a 'un periódico que imprime todas las noticias que es conveniente imprimir'.
5. 'Buena música' es igual, por definición, a 'música que aprueban los críticos'.
6. 'Deseable' es igual, por definición, a 'algo que es deseado'.
7. 'Padre' es igual, por definición, a 'un progenitor que nunca se embaraza'.
8. 'Agua' es igual, por definición, a 'H_2O'.

Definiciones estipulativas

Hasta ahora nos hemos ocupado de las definiciones informativas, definiciones que intentan ser informes precisos del uso real. Pero éste es sólo uno de los tipos de las definiciones importantes. Hay un segundo tipo de definición, que no debe confundirse con el primero y que desempeña un papel importante en los escritos filosóficos. Este tipo de definición no intenta ser un informe preciso que de hecho se utilice, sino, por el contrario, una estipulación de uso especial o técnico. Algunas veces es conveniente y fructífero usar algunas palabras de una manera técnica con el fin de alcanzar una mayor precisión o realizar una clasificación. En tales casos se puede estipular simplemente el significado especial asignado a la palabra. Llamaremos *estipulativas* a las definiciones de este tipo.

Casi todos los libros sobre temas técnicos emplean definiciones estipulativas. Un libro de química define 'mezcla' y 'solución' en forma técnica porque es útil hacerlo así en química. Nosotros hemos definido 'validez' en forma técnica porque es útil hacerlo así para nuestros propósitos. Siempre y cuando las definiciones estipulativas no se confundan con las definiciones informativas, constituyen convenciones perfectamente legítimas y útiles.

Es importante reconocer que una definición estipulativa no puede rechazarse mediante un contraejemplo; cuando una persona estipula que va a definir un término de cierta manera, por ejemplo, si estipula que va a definir 'línea recta' como 'la trayectoria de la luz', entonces eso es lo que ella quiere decir con el término y no tenemos nada que decir al respecto. No será verdad que en su uso el término definido se aplique a alguna cosa a la que los términos definitorios no se apliquen ya que, por estipulación, éstos se aplican exactamente a las mismas cosas. No hay contraejemplos para las definiciones estipulativas. Por otro lado, el término puede ser sustituido por los otros en cualquier oración, y dado que no aparece entrecomillado, la oración original y la oración que resulta de la sustitución tendrán precisamente el mismo significado. De esta manera, está claro que la estipulación es un artificio conveniente.

No obstante, hay una forma de emplear mal la definición estipulativa en un argumento, la cual es tan común y falaz que merece una consideración especial. La técnica consiste en hacer

verdadero algún enunciado controvertible, incluso analítico, estipulando una definición para algún término clave y luego sostener que se ha mostrado que el enunciado *original* es verdadero. Cuando esto pasa, una definción estipulativa se disfraza de definición informativa. Nos referiremos a este dudoso procedimiento como la *falacia de la redefinición*.

Un ejemplo de la falacia sería el siguiente: los filósofos han discutido sobre la verdad de la tesis de que cada suceso tiene una causa. Los defensores de esta tesis se conocen con el nombre de *deterministas*. Supongamos que un determinista argumenta que cada suceso tiene una causa definiendo primero la palabra 'suceso' como 'ocurrencia que tiene una causa', y concluyendo luego que cada suceso tiene una causa. Esta estrategia difícilmente engañaría a alguien, pues está claro lo que se ha hecho. Al estipular un significado especial a la palabra 'suceso', el determinista ha cambiado el significado de la tesis controvertida. En la forma como él usa la palabra 'suceso', la tesis se reduce por sustitución al enunciado trivialmente verdadero: cada ocurrencia que tiene una causa, tiene una causa. Es poco probable que éste fuera el objeto de la controversia. Como el determinista se apropió de la palabra 'suceso' para este uso especial, un oponente debe 1) o bien señalar que esta definición estipulativa cambió el significado del enunciado en disputa, 2) o bien formular el enunciado con otras palabras, 3) o ambos. Por ejemplo, podría replicar:

> Es verdad, dada su idiosincrásica definición de la palabra 'suceso', que todo suceso tiene una causa. Pero esto es totalmente irrelevante, ya que de la manera como comúnmente se usa la palabra 'suceso', no es parte de la definición de un 'suceso' que éste sea algo que se cause. Quizá la mejor manera de aclarar el problema en discusión, ahora que usted ha estipulado un significado para la palabra 'suceso', sea reformular la tesis. Preguntemos ahora si cada *ocurrencia* tiene una causa. Esta pregunta queda abierta, aun cuando aceptemos su definición estipulada de 'suceso', y de hecho es la cuestión que nos separa.

Ésta es la manera de tratar la falacia de la redefinición. La falacia consiste en redefinir alguna palabra mediante estipulación en una tesis significativa y con ello volverla enteramente trivial. Ésta es una falacia porque no se ha mostrado, como se afirma,

que sea verdadero el enunciado original, sino que por el contrario fue suplantado por otro enunciado que no es en absoluto el objeto de la controversia. El antídoto para este procedimiento consiste en mostrar que al cambiar el significado del enunciado, la discusión simplemente se ha desviado de la tesis en cuestión a alguna verdad trivial que no es el objeto de la controversia.

Definición y lógica

Ahora estamos en posición de ver cómo las definiciones pueden usarse para mostrar que algún enunciado es lógicamente imposible o lógicamente necesario. Hemos dicho que un enunciado que describe algo lógicamente imposible es un enunciado contradictorio cuya falsedad puede mostrarse simplemente con recurrir a la lógica y a las definiciones. Hay algunos enunciados cuya falsedad puede mostrarse recurriendo a la lógica y evitando recurrir a las definiciones. Hay enunciados cuya sola *forma* es suficiente para garantizar su falsedad. Por ejemplo, un enunciado de la forma

Una X no es una X,

debe ser falso sin importar lo que X sea. De nuevo, un enunciado de la forma

P y no P

debe ser falso sin importar lo que P pueda ser. No necesitamos recurrir a la definición de ningún término para saber qué enunciados de estas formas son falsos. Se dice que tales enunciados son contradicciones *formales*.

Sin embargo ya antes hemos mencionado que algunos enunciados contradictorios no son contradicciones formales. Por ejemplo, el enunciado

Un hermano es una mujer

es contradictorio, pero no es una contradicción formal. Cuando se recurre a las definiciones, y se hacen las sustituciones apropiadas, es posible reducir este enunciado a una contradicción formal. Podríamos definir 'hermano' como 'sibling que es hombre y no mujer'. Esta definición es un tanto redundante, pero es una definición informativa precisa. Si hacemos una sustitución, ya que esta definición nos lo permite, el enunciado anterior se convierte en

Un sibling que es hombre y no mujer es mujer.

Este enunciado tiene la forma

Una X que es una Y y no una Z es una Z,

lo que es una contradicción formal. Cualquier enunciado de esta forma es falso sin importar lo que sean X, Y y Z. Así, empezamos con un enunciado que no era una contradicción formal y al sustituirlo con una definición, como tenemos permitido hacerlo, redujimos el enunciado original a uno que es una contradicción formal. De esta manera, la definición puede emplearse para mostrar que algunos enunciados son contradictorios.

Señalamientos similares se aplican al enunciado analítico que describe algo lógicamente necesario. Puede mostrarse que estos enunciados son verdaderos simplemente recurriendo a la lógica y a las definiciones, y puede mostrarse que algunos de ellos son verdaderos recurriendo únicamente a la lógica. Estos últimos son enuciados cuya sola forma garantiza su verdad. Por ejemplo, enunciados de la forma

Una X es una X,

o

Si P entonces P,

o

O P o no P

deben ser verdaderos sin importar lo que X o P puedan ser. Tales enunciados son verdades *formales*.

Los enunciados que no son verdades formales pueden a veces reducirse a verdades formales recurriendo a las definiciones. El enunciado analítico

Un hermano es un hombre,

que no es una verdad formal, puede reducirse a una verdad formal recurriendo a la definición de 'hermano' como 'sibling que es masculino' y haciendo sustituciones para obtener el enunciado

Un sibling que es masculino es masculino.

Ese enunciado, de la forma

Una *X* que es una *Y* es una *Y*,

es una verdad formal. Este procedimiento puede parecer, desde el punto de vista de una consideración superficial, similar a la falacia de la redefinición mencionada anteriormente en este capítulo, puesto que en ambos casos se muestra mediante el uso de definiciones que un enunciado es trivialmente verdadero. Sin embargo, la diferencia clave es que en los casos recién considerados, el enunciado trivialmente verdadero tiene el mismo significado que el enunciado original. Así, el enunciado original es tan trivialmente verdadero como el final, aun cuando eso no era evidente en un principio. Por el contrario, en el caso de la falacia de la redefinición, se usa una definición para *cambiar* el significado de alguna palabra y, por lo tanto, del enunciado completo. Esto no es en sí mismo ilegítimo, pero si se sigue afirmando que se ha demostrado que el enunciado original es verdadero, entonces se argumenta de una manera totalmente falaz. Se evita esta falacia cuando, como en el caso que acabamos de considerar, no se ha dado ningún cambio en el significado como resultado de emplear la definición. También puede evitarse esta falacia, aun cuando se dé un cambio de significado por el uso de una definición estipulativa, simplemente absteniéndose de sacar conclusión alguna sobre la verdad o falsedad del enunciado cuando éste tiene más un significado ordinario que uno técnico. Es perfectamente aceptable recurrir a las definiciones estipulativas para mostrar que un enunciado es contradictorio o analítico, de la misma manera como hemos recurrido a las definiciones informativas, dado que es claro que el enunciado reducido a una contradicción formal o a una verdad formal tiene un significado técnico. Si esto está claro, la reducción puede resultar fructífera e iluminadora.

Definición, referencia y denotación

Hasta ahora hemos considerado un aspecto de la semántica, o teoría del significado, a saber, la definición. Sin embargo, además de considerar la definición de una palabra, con frecuencia es importante considerar también su referencia. Algunas preguntas filosóficas surgen con relación a si un término se refiere a algo, aun cuando la definición del término sea totalmente clara. Por ejemplo, los filósofos no han estado de acuerdo respecto de si la expresión 'proceso físico' puede referirse a la misma cosa a la que se refiere el término 'proceso mental'. Si estos dos términos no pueden referirse a la misma cosa, entonces los procesos mentales no pueden ser procesos físicos. De ser esto así, el pensamiento no podría ser ningún proceso físico que se lleve a cabo en el cerebro o en cualquier otra parte del cuerpo. En consecuencia, los filósofos y psicológos que afirman que los procesos mentales son cerebrales, deben defender también el punto de vista de que las palabras 'proceso mental' y 'proceso físico' se refieren algunas veces a la misma cosa. Sin embargo, no tienen que sostener que estas dos expresiones se definen de la misma manera. Es evidente que estas expresiones significan algo por completo diferente, aun cuando a veces se refieran a la misma cosa.

Puede aclararse esta última cuestión considerando un ejemplo más común. Las expresiones 'futbolista universitario' y 'miembro de Fi Beta Kapa' tienen sin duda significados totalmente diferentes. Pero podrían referirse o aplicarse a las mismas personas, por ejemplo, a Juan Pérez, quien resulta ser uno de esos raros individuos que tienen suficiente cerebro y músculo para distinguirse tanto atlética como académicamente. Estos términos se definen de diferentes maneras, pero ambos pueden referirse a la misma persona.

Además de hablar de esas cosas individuales a las que se refiere un término, es conveniente tener algún término para referirse a todo el grupo o clase de cosas al que el término se refiere. Siguiendo un uso estándar sobre este aspecto, llamaremos *denotación* de un término al grupo de cosas al que se refiere un término. Así, Juan, Guillermo, Roberto, etc., colectivamente componen la denotación de la palabra 'persona'.

Implicación

En este momento es esencial introducir un término que aparece con mucha frecuencia en los escritos filosóficos. Se trata del término 'implica'. Éste se usa en un sentido técnico en filosofía para describir una relación entre enunciados, y puede definirse en términos de la noción de validez. Decir que uno o más enunciados implican alguna conclusión equivale a decir que la conclusión

se sigue válidamente de esos enunciados. De manera más precisa, '*P* implica *Q*' es igual a la definición '*Q* se deduce válidamente de *P*'. Así, por ejemplo, los enunciados

> Si todas las personas son perversas, entonces ninguna persona es de confiar

y

> Todas las personas son perversas

juntos implican el enunciado

> Ninguna persona es de confiar,

porque este último se deduce válidamente de los primeros. Por otro lado, el enunciado

> Todas las personas son perversas

no implica

> Ninguna persona es de confiar,

porque el último no se deduce válidamente del primero. Es al menos lógicamente posible que algunas personas perversas sean de confiar.

Los diferentes términos que hemos introducido están interrelacionados de diversas maneras. Podemos explorar algunas de estas relaciones y al mismo tiempo elucidaremos con mayor precisión la noción de implicación, considerando las diferentes maneras equivalentes en las que podríamos definir el término 'implica'. Al investigar estas formulaciones equivalentes seremos capaces de resumir y quizá esclarecer esta cuestión.

Una segunda forma de definir el término 'implica' consiste en decir que una o más premisas implican una conclusión si y sólo si es lógicamente imposible que las premisas sean verdaderas y la conclusión falsa. Lo último equivale a decir que un enunciado sería contradictorio si aseveráramos que las premisas son verdaderas y la conclusión falsa. Una tercera manera de definir el término consiste en decir que las premisas implican una conclusión sólo en el caso en que sea lógicamente necesario que *si* las premisas son verdaderas, entonces la conclusión también sea verdadera. Esto último equivale a decir que es analítico un enunciado que afirma que si las premisas son verdaderas, entonces la conclusión es verdadera. Por último, decir que las premisas implican una conclusión equivale a decir que podemos mostrar, simplemente recurriendo a la lógica y a las definiciones, que si las premisas son verdaderas, entonces la conclusión es verdadera y no falsa. Las cuatro formas de definir el término 'implica' son equivalentes, dada la manera en que hemos definido los términos 'lógicamente imposible', 'lógicamente necesario', 'contradictorio' y 'analítico'. En este caso, sería un ejercicio particularmente útil que el lector explicara de modo preciso por qué esto es así.

LO *A PRIORI* Y LO EMPÍRICO

Los enunciados que son o bien analíticos o bien contradictorios se llaman tradicionalmente enunciados *a priori*. Un enunciado *a priori* se describe algunas veces como aquel cuya verdad o falsedad puede conocerse antes de recurrir a cualquier experiencia. Sin embargo, esta caracterización no intenta sugerir que la experiencia sea irrelevante para descubrir o saber lo que significa el enunciado. A veces necesitamos saber la definición de algún término clave con el fin de saber si el enunciado es analítico o contradictorio, y este conocimiento depende de la experiencia. Pero una vez que el significado de tal enunciado se ha entendido, no se necesita ninguna evidencia extraída de la experiencia o de la observación para justificar la afirmación de que se sabe si el enunciado es verdadero o falso. Cuando sabemos lo suficiente para entender el significado de un enunciado y de las palabras que están contenidas en él, podemos saber si son verdaderos sin recurrir a la evidencia empírica. Tales enunciados son aquellos cuya verdad o falsedad puede conocerse *a priori*. Los enunciados analíticos y los contradictorios, considerados antes en las pp. 31–33, son ejemplos de este tipo de enunciados.

Opuestos a los enunciados *a priori*, son todos aquellos enunciados cuya verdad o falsedad puede conocerse sobre la base de la evidencia obtenida de la experiencia y la observación. Estos son los enunciados *a posteriori* o empíricos. Los siguientes son ejemplos de enunciados empíricos:

1. Tengo cabeza.
2. La Luna tiene cráteres.
3. Algunos hongos son venenosos.

4. Todas las mulas son estériles.

Estos enunciados no sólo son empíricos sino que también se piensa que son verdaderos. Si en los cuatro enunciados precedentes se sustituye con las palabras 'cola', 'viñedos', 'manzanas' y 'mujeres' los términos 'cabeza', 'cráteres', 'hongos' y 'mulas', respectivamente, se obtendrán cuatro enunciados empíricos que se consideran falsos.

Los filósofos se han preguntado si los enunciados empíricos, en caso de ser verdaderos, son verificables concluyentemente mediante la observación, de la misma manera en que los enunciados que describen lo que una persona puede observar implicarían que son verdaderos. Esto trae a colación la pregunta relativa a si la observación y la deducción, consideradas juntas, son suficientes para descubrir la verdad de todos los enunciados empíricos que de hecho son verdaderos. Consideremos los cuatro enunciados mencionados antes. El enunciado (1) es verificable en forma concluyente; resulta muy fácil para mí observar que tengo cabeza. Sería más difícil hacer observaciones que implicaran que (2) y (3) son verdaderos, pero es posible que esto también pudiera hacerse. No obstante, el enunciado (4) no es verificable en forma conclusiva a partir de la observación; no hay nada que una persona pudiera observar que implicara la verdad de este enunciado. No importa cuántas mulas estériles observemos, la premisa de que las hemos observado nunca implicaría que *todas* las mulas son estériles, ya que sigue siendo lógicamente posible que haya una mula que aún no hayamos observado que resultara no ser estéril.

Para aclarar estas observaciones consideremos la diferencia entre un argumento en favor de la verdad del tercer enunciado, cuyas premisas hayan sido reunidas a partir de la observación, y un argumento en favor de la verdad del cuarto enunciado cuyas premisas provengan de la misma fuente.

1. Hemos observado a algunas personas que comían hongos y también se observó que se envenenaron a causa de ello.
   Por lo tanto
   Algunos hongos son venenosos.
2. Hemos observado muchas mulas y se ha observado que todas son estériles.
   Por lo tanto
   Todas las mulas son estériles.

Cuando se usa el término 'observar' de tal manera que decir que una persona *observa* que algo es el caso implica que efectivamente ese algo es el caso, el argumento (1) se deduce en forma válida. Es lógicamente imposible que observemos a personas que sufren envenenamiento como resultado de comer hongos y que los hongos no fueran venenosos. Sin embargo, es igualmente evidente que el argumento (2) es deductivamente inválido, ya que es lógicamente posible que todas las mulas que hemos observado sean estériles, aun cuando no lo sean todas las mulas.

La conclusión que debe extraerse de estas consideraciones es que no todos los enunciados *a posteriori* o empíricos son concluyentemente verificables a partir de la observación. No lo son los enunciados universales como 'todas las mulas son estériles'. Sin embargo, tales enunciados, si son falsos, son concluyentemente *falsables* a partir de la observación, es decir, algunas observaciones que podría hacer una persona implicarían que el enunciado es falso. Por ejemplo, supongamos que observo una mula que tiene progenie. Entonces podríamos formular el siguiente argumento que mostraría la falsedad del enunciado (4):

3. Hemos observado mulas que tienen progenie
   Por lo tanto
   Es falso que todas las mulas sean estériles.

Por otro lado, el enunciado (3), que encontramos concluyentemente verificable, no sería concluyentemente falsable aun cuando fuera falso. Considérese el siguiente argumento:

4. Hemos observado a muchas personas que comían hongos y no se observó que alguna sufriera envenenamiento a causa de ello.
   Por lo tanto
   Es falso que algunos hongos sean venenosos.

Este argumento es inválido; es lógicamente posible que observemos gente que come hongos que no son venenosos aunque haya otros hongos que sean venenosos.

Así, enunciados universales, tales como (4), son concluyentemente falsables pero no concluyentemente verificables por ob-

servación, y enunciados como (3), que se llaman enunciados *particulares*, son concluyentemente verificables pero no concluyentemente falsables por observación. Hay otros enunciados, como el enunciado (1), que son tanto concluyentemente falsables como verificables por observación. Decir esto no significa que el enunciado (1) es tanto verdadero como falso; sólo significa que si es falso, una persona puede observar esto, y si es verdadero, una persona también lo puede observar. De esta manera, los enunciados *a posteriori* que hemos considerado hasta ahora son concluyentemente verificables, o concluyentemente falsables por observación, o ambas cosas.

¿Podemos concluir que todos los enunciados empíricos son concluyentemente verificables o falsables por observación, o ambas cosas? Desafortunadamente, esta conclusión estaría injustificada. Hay enunciados de los que en caso de que pueda saberse que son verdaderos, puede saberse que son verdaderos sobre la base de la evidencia de la experiencia, pero que no son concluyentemente verificables ni concluyentemente falsables por observación. Un ejemplo es el enunciado 'Toda sustancia física tiene un solvente'. No hay manera de saber si esto es verdad aparte de observar que ciertas sustancias, tales como el oro, se disuelven en algún solvente, como el *aqua regia*. Así, el enunciado es empírico y *a posteriori*. Por otro lado, nada que pudiéramos observar falsaría o verificaría ese enunciado. Es tanto universal (es acerca de *todas* las sustancias y, por lo tanto, no es verificable por observación), como particular (es acerca de *algún* solvente y, por lo tanto, no es falsable por observación).

Para ver con mayor claridad que esto es así, preguntemos cómo se podría intentar una verificación del enunciado. Se podría observar la sustancia uno, la sustancia dos, y así sucesivamente hasta un millón de sustancias, y encontrar un solvente para cada sustancia. Aun cuando hayamos observado que un millón de sustancias tienen solvente, no podemos deducir válidamente de esta premisa la conclusión de que *toda* sustancia tiene un solvente. La premisa no implica esa conclusión; es lógicamente posible que alguna sustancia, que no esté incluida en el millón que hemos observado, no tenga un solvente. Así, inevitablemente fallará el intento de verificar la hipótesis por observación.

¿Qué pasaría con un intento por falsar la hipótesis? ¿Podría tener éxito? Supongamos que observamos la reacción entre cierta sustancia y cada solvente *potencial* que podamos encontrar, con el resultado de que ninguno de ellos disuelve la sustancia. Una vez que hemos observado esto, ¿podemos deducir válidamente de esta premisa la conclusión de que es falso que toda sustancia tenga algún solvente? De nuevo la premisa no implica la conclusión; es lógicamente posible que exista algún líquido, todavía no observado, que sea un solvente para la sustancia en cuestión.

LA INDUCCIÓN

La discusión anterior muestra que hay algunos enunciados *a posteriori* que no son concluyentemente falsables o verificables por observación. Por lo tanto, si es razonable aceptar tales enunciados sobre la base de la evidencia de la observación, entonces es razonable aceptar esos enunciados como conclusiones de argumentos en los que las premisas no implican las conclusiones. Tales argumentos no son argumentos deductivos válidos y no necesariamente son conservadores de la verdad. Tradicionalmente estos argumentos se llaman argumentos *inductivos*.

Muchas de las conclusiones o hipótesis que consideramos razonable aceptar están apoyadas sólo por argumentos inductivos. Ya hemos considerado algunos de los enunciados más inusuales que, de tener algún apoyo, lo tienen inductivamente. Hay muchos enunciados de este tipo. Los enunciados teóricos de la ciencia empírica —por ejemplo, enunciados sobre partículas submicroscópicas inobservadas— no son ni falsables empíricamente ni verificables empíricamente. Consideremos algún enunciado de ciencia empírica que tiene que ver con la conducta o con las propiedades de partículas como los neutrinos. Nada que podamos observar dentro o fuera del laboratorio implicaría que el neutrino tiene las propiedades que se le atribuyen. Sería al menos lógicamente posible que las lecturas métricas y otros fenómenos observables pudieran ocurrir y que no existiera ningún neutrino. Es lógicamente posible, aun cuando sea científicamente implausible, suponer que la explicación correcta del fenómeno que observamos dentro del laboratorio sea tal que no dependa de la hipótesis de que existan los neutrinos, sino más bien de una teoría aún no concebida y tal vez no soñada que será propuesta dentro de muchos años. Por otro lado, si la hipótesis del neutrino llegara a rechazarse en la ciencia, ello no sería un resultado de nuestra

observación de algo que implicara la falsedad de la hipótesis del neutrino. Al menos seguiría siendo lógicamente posible que nuestra teoría actual fuera correcta, que el neutrino realmente existiera, sin importar lo que observamos. La hipótesis del neutrino no es ni verificable concluyentemente ni falsable por observación.

Por supuesto, estos señalamientos no intentan sugerir que los resultados de la investigación científica sean meras quimeras, meras adivinanzas. Por el contrario, las teorías y las hipótesis que los científicos aceptan están en muchos casos bien apoyadas y justificadas por la evidencia de la observación. Pero el problema es que la evidencia es inductiva, como lo es la inferencia a partir de ella. Además, los enunciados *a posteriori* que no son ni verificables ni falsables concluyentemente no son la única clase de enunciados que aceptamos sobre la base de la evidencia inductiva. Por el contrario, la mayor parte de los enunciados que son verificables o falsables concluyentemente por observación también se aceptan sobre la base de la evidencia inductiva. La razón de esto es muy simple. Hay muchos enunciados que podrían ser falsados o verificados por observación pero son de tal tipo que no estamos en condiciones de observar las cosas en cuestión. Consideremos algunos enunciados acerca del pasado; por ejemplo, que cierta persona nació el 10 de enero de 1936. El hecho de que haya nacido en esa fecha es algo que pudo observarse, pero, obviamente, esa persona no está en condiciones para observar ese sagrado suceso. Si acepta el enunciado, entonces su aceptación del mismo debe basarse en la evidencia inductiva del tipo usual, la palabra de sus padres, la información de su acta de nacimiento, y cosas por el estilo. De hecho, todos los enunciados acerca de cosas que pasan en otras épocas y lugares son enunciados que, si los aceptamos, lo hacemos sobre la base de una evidencia que no implica la verdad de los mismos.

Los enunciados universales, si se aceptan, también deben ser aceptados sobre la base de una evidencia inductiva, porque no son verificables concluyentemente por observación; y los enunciados particulares, si se sostiene que son falsos, debe sostenerse que lo son sobre la base de la evidencia inductiva, porque no son falsables concluyentemente por observación. Cuando consideremos el amplio número de cosas que creemos, pronto descubriremos que la inducción es la garantía de la mayor parte de ellas. Es raro obtener premisas a partir de la observación de las que

uno pueda deducir válidamente la verdad de esos argumentos *a posteriori* en los que uno cree. La deducción falla casi siempre, pero la fuerza de la razón humana se niega a ser restringida por los límites del razonamiento deductivo. Cuando un argumento deductivo no sirve para defender nuestras creencias, aunque no obstante la evidencia parece sólida, entonces a la inducción le corresponde enfrentar nuestras necesidades. Por lo tanto, es esencial que logremos alguna comprensión de esta variedad de la argumentación.

Eficacia inductiva

En un argumento inductivo, las premisas son la *evidencia* en favor de la conclusión o *hipótesis*. A diferencia de un argumento deductivo sólido en el que las premisas implican la conclusión, la evidencia de un argumento inductivo sólido implica la hipótesis inferida de él. ¿Entonces qué es un argumento inductivo sólido? Una condición de la solidez es que la evidencia conste de enunciados verdaderos. Ésta es una condición que comparten los argumentos deductivos. Pero si la evidencia no implica lógicamente la hipótesis inferida de ella, ¿cuál es la condición para la solidez de los argumentos inductivos que corresponde a la condición de validez en el caso de los argumentos deductivos?

Debe admitirse de inmediato que cualquier respuesta a esta pregunta será objeto de controversia en términos de la actual investigación en la lógica inductiva. La lógica inductiva es uno de los campos de investigación en los que siguen sin resolverse algunos problemas fundamentales. Más aún, uno de esos problemas es cómo responder la pregunta con la que ahora nos enfrentamos. De hecho, algunos filósofos dudan de que haya alguna respuesta satisfactoria y, en consecuencia, rechazan totalmente la idea de una lógica inductiva. Sin embargo, una vez señalada la controversia en la que está inmerso este tema, intentaremos, no obstante, formular una segunda condición de solidez para los argumentos inductivos. Actuar de otra manera sería ignorar el gran número de argumentos de este tipo con los que tenemos que tratar tanto en asuntos prácticos como en la investigación filosófica.

Incluso si una inferencia inductiva de una hipótesis a partir de una evidencia no necesariamente conserva la verdad, esto es, aunque sea lógicamente posible que la evidencia sea verdadera

y la conclusión falsa, tal inferencia es sólida sólo si es *razonable* pensar que la inferencia conserva la verdad, es decir, es razonable pensar que la hipótesis es verdadera si la evidencia lo es. Un argumento deductivo sólido es aquel cuyas premisas son verdaderas y en el que si las premisas son verdaderas, la conclusión debe ser verdadera. Un argumento inductivo sólido es aquel en el que los enunciados de la evidencia son verdaderos *y* en el que si las premisas son verdaderas, entonces es razonable aceptar la hipótesis como verdadera. Así, la segunda condición de la .olidez de un argumento inductivo, a la que llamaremos *eficacia inductiva*, puede presentarse de la siguiente manera: si la evidencia es verdadera es razonable aceptar también como verdadera a la hipótesis.

Verdad y creencia razonable

El término 'razonable' se usa aquí en un sentido especial, como fue el caso del término 'posible' en nuestra definición de la validez de los argumentos deductivos. Depende de nuestros propósitos el que sea razonable pensar que un enunciado es verdadero. A alguna persona le puede hacer feliz pensar que es verdad que Dios existe y, si su propósito es conseguir felicidad pensando tales cosas, con ese fin quizá sea razonable pensar que es verdad que Dios existe. Pero esto no tiene nada que ver con los argumentos inductivos o con el tipo de racionalidad que ellos requieren. Por el contrario, el tipo de racionalidad requerido para un argumento inductivo debe tener como fines únicos la verdad y la prevención del error. Un argumento inductivo debe ser aquel en el que, si los enunciados de evidencia son verdaderos, entonces es razonable aceptar como verdadera la hipótesis inferida con el propósito de aceptar hipótesis verdaderas y prevenir la aceptación de hipótesis falsas.[1]

No obstante, debería señalarse que los fines de aceptación de enunciados verdaderos y de prevención de enunciados falsos están de alguna manera en oposición. La manera más simple de

[1] Esta explicación de inducción difiere de la de Isaac Levi, pero está en deuda con él, *Gambling with Truth: an Essay on Induction and the Aims of Science*, Alfred A. Knopf, Inc., Nueva York y Routledge & Kegan Paul, Ltd., Londres, 1967.

evitar la aceptación de enunciados falsos consiste en no aceptar ningún enunciado. Al hacer esto, no se acepta nada falso. Por otro lado, para aceptar lo que es verdadero, la forma más sencilla consiste en aceptar todos los enunciados porque, al hacerlo, se aceptarán todos los enunciados verdaderos. Por supuesto, el problema de aceptar todos los enunciados, aun cuando uno pudiera aceptarlos, radica en que se aceptaría tanto enunciados falsos como enunciados verdaderos. En forma similar, el problema de no aceptar enunciados radica en que con eso se renuncia a la posibilidad de aceptar enunciados verdaderos. El problema está en encontrar un balance entre estos dos extremos de la aceptación de lo que es verdadero y al mismo tiempo prevenir la aceptación de lo que es falso.

Así, un argumento inductivo siempre corre el riesgo de fracasar al conservar la verdad, de llegar a una hipótesis falsa a partir de enunciados de evidencia verdaderos. Lo que hace que valga la pena el riesgo del error es la posibilidad de aceptar algo verdadero. La tarea de la lógica inductiva es formular reglas que nos capaciten para determinar cuándo es razonable el riesgo. Sin embargo, como hemos indicado, este problema está inmerso en controversias. Podemos ilustrar el problema y al mismo tiempo aprender un poco de lógica inductiva considerando algunas formas específicas de la argumentación inductiva.

Formas de argumentos inductivos

Una variedad común del argumento inductivo es un argumento estadístico en el que la evidencia o la hipótesis es un enunciado estadístico respecto del porcentaje de cosas de una clase que son de otra. Un ejemplo de enunciado estadístico es el enunciado que afirma que el 67 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia. Este enunciado puede ser una hipótesis de un argumento inferida a partir de la evidencia de la observación. También puede usarse como evidencia para alguna conclusión sobre la salud de un gato del que no se ha determinado este factor. Las siguientes son dos formas de argumentación que podrían emplearse:[2]

[2] La explicación de las formas de argumentación estadística que aquí se discuten en forma crítica está tomada de Wesley C. Salmon, *Logic*, 2a ed. Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1973, capítulo 3.

INDUCCIÓN POR ENUMERACIÓN

X por ciento de los miembros examinados de *A* es *B*.
Por lo tanto
X por ciento de los miembros de *A* es *B*.

SILOGISMO ESTADÍSTICO

X por ciento de los miembros de *A* es *B* (siendo *X* mayor a 50).
O es un miembro de *A* que no ha sido examinado.
Por lo tanto
O es un miembro de *B*.

Los siguientes dos argumentos ejemplifican estas formas:

El 67 por ciento de los gatos examinados de Aibar tiene rabia.
Por lo tanto
El 67 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia.

y

El 67 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia.
El gato que me mordió es un gato de Aibar que no ha sido examinado.
Por lo tanto
El gato que me mordió tiene rabia.

Estos dos argumentos ilustran formas muy familiares de argumentos estadísticos inductivos. Es evidente que las hipótesis inferidas de la evidencia no se deducen válidamente de ellos. Es lógicamente posible que lo que hemos observado como verdadero en cierto porcentaje de gatos de una muestra, no sea característico del mismo porcentaje de gatos en la población total de Aibar, y es lógicamente posible que lo que es característico de cierto porcentaje de gatos de Aibar no sea característico de un gato particular no examinado. Existe una excepción que debería señalarse. Si tenemos un silogismo estadístico en el que la evidencia muestra que el cien por ciento de los miembros de *A* es *B*, y *O* es un miembro de *A* (examinado o no), entonces, por supuesto, se sigue deductivamente que *O* es un *B*. Sin embargo, salvo para este caso extremo, debemos añadir otras restricciones para hacer plausible la afirmación de que argumentos de estas formas son inductivamente eficaces.

La restricción más importante de los argumentos que tienen la forma *inducción por enumeración* radica en que la muestra de miembros de *A* examinados debería ser representativa de cosas que son *A*, al menos con respecto a la cuestión de si tales cosas son *B*. Por ejemplo, imaginemos que nuestra muestra examinada de gatos consta enteramente de gatos que fueron capturados tras morder a alguien. Ahora bien, la mayor parte de nosotros, sobre la base de la evidencia que tenemos acerca de los animales rabiosos, concluirá que los gatos rabiosos muerden a las personas con mucha mayor frecuencia que los gatos que no tienen rabia. Si esto se acepta como razonablemente verdadero, entonces la muestra imaginada de gatos examinados no es representativa de la clase de gatos que concierne al problema de si tales gatos tienen rabia. Aunque la definición precisa de una muestra representativa es un tema controvertido, la evidencia con relación a las muestras de las que tenemos razón para creer que no son representativas, no hace eficaz a la inducción por enumeración. No será razonable aceptar una hipóteis como verdadera sobre la base de tal evidencia.

La forma argumental del silogismo estadístico requiere también una mayor restricción. Volviendo de nuevo a nuestro ejemplo de los gatos de Aibar, supongamos que se sabe que nuestro gato no examinado fue vacunado contra la rabia, aun cuando un porcentaje muy pequeño de la población felina de Aibar fue vacunado. Entonces, el argumento antes formulado no sería eficaz, aun cuando el gato que me mordió no haya sido examinado para determinar si tenía rabia. No sería razonable aceptar como verdadera la hipótesis de que el gato que me mordió tiene rabia, sobre la base de la evidencia. Lo que aquí se necesita es algún requerimiento de evidencia total, un requerimiento en el sentido de que la evidencia incluya todo lo que es importante para la hipótesis en cuestión.

Una inconsistencia

Las dos formas de argumentación citadas están entre los candidatos más plausibles para ser formas tales de argumentación inductiva, que si los enunciados de la evidencia son verdaderos, entonces es razonable aceptar las hipótesis como verdaderas. Pero estas formas argumentales, aunque son los candidatos más fuer-

tes, no logran obtener el cargo. Más aún, posteriores restricciones y atributos no rectificarán la situación. Hay un vacío fatal.

Para ver en qué consiste éste, volvamos al ejemplo de los gatos de Aibar. Supongamos que hay 100 000 gatos en Aibar y que hemos examinado una muestra representativa de 10 000 gatos, de los cuales el 67 por ciento tiene rabia. Ahora supongamos que localizo un gato, uno que me es totalmente extraño, cuyo nombre es Cleo. Por simple enumeración concluyo que el 67 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia. Tomando ahora esta conclusión como evidencia, concluyo por silogismo estadístico que Cleo tiene rabia. Ahora supongamos, empezando por la misma evidencia inicial según la cual el 67 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia, que construyo series de silogismos estadísticos, de hecho 90 000 de ellos, cada uno de los cuales tiene como segundo enunciado de evidencia y que uno de los gatos no examinados es un gato de Aibar, y en cada silogismo concluyo que el gato no examinado tiene rabia. Así, por silogismo estadístico habré inferido de cada uno de los 90 000 gatos no examinados que tiene rabia. Este conjunto de conclusiones, cuando se toman junto con nuestra evidencia respecto a la muestra de gatos examinados, tiene como resultado que más del 96 por ciento, el 96.70 por ciento para ser exactos, de los gatos de Aibar tiene rabia. La conclusión es, por supuesto, lógicamente incompatible con una premisa de nuestro silogismo estadístico, a saber, que el 67 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia. Así, de los enunciados de evidencia verdadera respecto a una muestra de gatos examinados obtenemos, por las formas de argumentación de inducción por enumeración y silogismo estadístico, un conjunto de conclusiones incompatibles. Como resultado de la inducción por enumeración concluimos que el 67 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia. Entonces, por silogismo estadístico, usando la conclusión como evidencia, inferimos un conjunto de hipótesis sobre los gatos no examinados que implica que el 96.70 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia.

Al percatarse del problema, los lógicos inductivos han propuesto una variedad de sugerencias para tratarlo. Primero, se ha sugerido que el razonamiento inductivo, a diferencia del razonamiento deductivo, es *no conjuntivo*. Si tenemos una serie de argumentos deductivos válidos que tienen las conclusiones *Q*, *R* y *S*, podemos deducir la conjunción de esos tres enunciados, esto

es, el enunciado *Q y R y S*, de un conjunto de premisas de los argumentos originales. Pero, se afirma, esto mismo no es verdadero en el caso de la inducción. Podemos tener una serie de argumentos inductivos eficaces para la hipótesis *Q*, *R* y *S* cuando no hay un argumento inductivo eficaz a partir de enunciados de evidencia de los argumentos originales para la conjunción de *Q*, *R* y *S*. Debería afirmarse, en términos de nuestro ejemplo y a la luz del principio de la no conjunción del argumento inductivo, que aunque podemos inferir inductivamente que cada uno de los gatos no examinados, Cleo, Tomás y Don Gato, etc., tienen rabia, no podemos inferir inductivamente la conjunción de estas hipótesis, es decir, que todos, Cleo, Tomás y Don Gato, etc., tienen rabia. En consecuencia no podríamos inferir inductivamente que el 96.70 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia.

El intento anterior por evitar una paradoja, aunque tiene defensores distinguidos, no es efectivo, ya que aun cuando no podemos inferir inductivamente el enunciado de que el 96.70 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia, sí se siguen consecuencias fatales. A partir de nuestra evidencia original sobre los gatos de Aibar, de que hay 100 000 de ellos y en una muestra representativa de 10 000 gatos se encontraron 6 700 rabiosos, inferimos inductivamente por inducción por enumeración que el 67 por ciento de los gatos de Aibar tiene rabia. Al tomar esa conclusión como evidencia inferimos por series de silogismos estadísticos que cada uno de los 90 000 gatos no examinados tiene rabia. Pero como mera cuestión de aritmética, no es posible que las conclusiones de estos silogismos estadísticos sean todas posiblemente verdaderas, si los enunciados de evidencia en esos argumentos son verdaderos. Así, este conjunto de enunciados inferidos por inducción es lógicamente incompatible con la evidencia de la que se infieren. Este resultado frustra nuestro objetivo de evitar el error. Un conjunto de enunciados contradictorios, incluyamos o no una conjunción dentro de él, debe de contener algún error.

Inducción y probabilidad: la paradoja del sorteo

El argumento anterior ilustra un problema típico que enfrenta el intento de proporcionar formas argumentales para la lógica inductiva. Hay una dificultad subyacente que genera el problema. Es natural asumir que así como un argumento deductivo válido

es aquel en el que si las premisas son verdaderas, entonces la conclusión debe ser verdadera, así un argumento inductivo eficaz es aquel en el que si los enunciados de evidencia son verdaderos, entonces la hipótesis es *probable*. La noción de probabilidad es una noción compleja que discutiremos en el Capítulo 2. Pero es esencial mencionar aquí que la probabilidad, incluso la alta probabilidad, no bastará para la eficacia inductiva. Tanto en la inducción por enumeración como en el silogismo estadístico podemos suponer que la hipótesis inferida es probable, incluso altamente probable, sobre la base de la evidencia. Así, uno se inclina por la idea de que la forma argumental es eficaz. Pero esta línea natural de razonamiento lleva directamente a la inconsistencia.

Disponemos de un argumento más general para mostrar que la probabilidad, incluso la muy alta probabilidad, de una hipótesis sobre la base de la evidencia *no* basta para la eficacia inductiva. Ésta depende de que consideremos sorteos justos que nos permitan especificar las probabilidades con precisión. Supongamos, por ejemplo, que pensamos que alguna hipótesis tiene una probabilidad de 99/100, o más, sobre la base de la evidencia que puede inferirse eficazmente a partir de la evidencia por inducción. Imaginemos que tenemos un sorteo que contiene 100 boletos numerados consecutivamente del 1 al 100. Imaginemos que un boleto ha salido y que el sorteo es justo. Todo esto es nuestra evidencia. Ahora consideremos el boleto con el número 100. Hay una probabilidad sobre 100 de que éste haya salido. Esto significa que la probabilidad de que haya salido algún otro boleto es de 99/100. Asumiendo que ésta es una probabilidad suficientemente alta para una inferencia inductiva eficaz, podemos inferir eficazmente a partir de la evidencia que habrá salido algún boleto diferente del boleto 100. Partiendo de la misma evidencia, podríamos usar un argumento de la misma forma para inferir que habrá salido algún otro boleto diferente del 99, que habrá salido otro que no sea el 98, y así sucesivamente. En cada caso la hipótesis tendría una probabilidad de 99/100 sobre la evidencia. Así, para cada boleto podríamos inferir eficazmente que habrá salido cualquier otro boleto. Pero entonces el conjunto de conclusiones sería incompatible con nuestra evidencia original, porque el conjunto de conclusiones nos diría, para cada boleto, que no salió, y esto es incompatible con nuestra evidencia de que salió un boleto. En resumen, el conjunto de hipótesis inferidas inductivamente implica que no sale cada uno de los boletos del 1 al 100, mientras que nuestra evidencia nos dice que sale uno de ellos.[3]

Es importante señalar que este argumento no depende esencialmente del número 99/100. Si alguien piensa que alguna alta probabilidad bastará para la eficacia inductiva, siempre y cuando el número sea menor que 1, podemos reconstruir la paradoja para refutarlo considerando simplemente un sorteo más amplio. Por ejemplo, si ese alguien piensa que una probabilidad de 999 999/1 000 000 es suficientemente amplia, sólo necesitamos considerar un sorteo de 1 000 000 de boletos y la hipótesis de que saldrá el boleto con el número 1 000 000. La probabilidad de que salga otro boleto es de 999 999/1 000 000, y la probabilidad de que no salga otro boleto es la misma.

El argumento anterior muestra que no son eficaces los argumentos inductivos que tienen la siguiente forma:

INDUCCIÓN POR PROBABILIDAD

Es altamente probable que *P*.
Por lo tanto
P.

No son eficaces porque tales formas argumentales van de enunciados de evidencia verdadera a enunciados inconsistentes. Hemos dicho que un argumento inductivo eficaz es aquel en el que si los enunciados de evidencia son verdaderos, entonces es razonable aceptar la hipótesis como verdadera con el fin de aceptar hipótesis verdaderas y evitar errores. Al aceptar un conjunto inconsistente de enunciados aseguramos que alguno de los enunciados que aceptamos será erróneo. Por lo tanto, las formas argumentales inductivas no son eficaces cuando garantizan la inferencia de un conjunto inconsistente de enunciados a partir de enunciados de evidencia verdaderos.

Eficacia y competencia

El argumento anterior ilustra la dificultad para llegar a especificar cualquier forma de argumentación que sea inductivamente

[3] Este resultado se debe a H. E. Kyburg, Jr., *Probability and the Logic of Rational Belief*, Wesleyan University Press, Middletown, Conn., 1961, p. 197.

eficaz. Podemos obtener una explicación mejorada de eficacia inductiva señalando la importancia del concepto de *competencia* entre las hipótesis como un rasgo de la inducción. El que sea razonable aceptar un enunciado como verdadero depende de cuáles otros enunciados compiten con él, así como de la probabilidad del enunciado respecto de la evidencia. Para entender esto, consideremos de nuevo la conclusión de la inducción por enumeración en el caso de los gatos. La hipótesis inferida inductivamente fue que el 67 por ciento de los gatos de Aibar tenía rabia. ¿Es razonable aceptar esa hipótesis sobre la base de la evidencia? La respuesta a la pregunta depende de con qué enunciados se considera que compite la hipótesis. Si la competencia consta de otros enunciados que especifican el porcentaje *exacto* de rabia de los gatos de Aibar, entonces sería más razonable aceptar esa hipótesis que cualquiera de las otras porque es más probable que cualquier otra. Por otro lado, si la competencia no sólo incluye la hipótesis respecto de porcentajes exactos, sino también hipótesis menos exactas —por ejemplo, el enunciado de que el porcentaje fluctúa entre el 60 y el 80 por ciento—, entonces el problema ha cambiado radicalmente. La hipótesis de que el porcentaje fluctúa dentro de ese intervalo es mucho más probable que la hipótesis más exacta que especifica el porcentaje en una sola cifra dentro de ese intervalo.

Un ejemplo filosófico: la existencia de los seres humanos

El mismo tipo de problemas surge en contextos más directamente filosóficos. También aquí es central el concepto de competencia para entender el razonamiento inductivo eficaz. Consideremos un ejemplo de razonamiento inductivo que una vez llevó a los filósofos y a los científicos a la conclusión de que el universo fue diseñado por algún agente. Para apreciar el razonamiento inductivo que lleva a esta conclusión, es importante recordar que antes de que fuera concebida la teoría de la evolución había un fenómeno que constituía un problema intelectual fundamental: la existencia de los seres humanos. Aun cuando se tenían teorías de la materia adecuadas para dar cuenta de muchos rasgos del universo físico, la existencia de los seres humanos seguía siendo un enigma. La existencia de animales presentaba un contraste sorprendente con la materia inanimada, pero aunque algunos filósofos querían considerar a los animales como mecanismos físicos complejos, sacar la misma conclusión respecto de los seres humanos resultaba repugnante. Quizá la razón principal para esta aversión era la existencia del pensamiento consciente y de la reflexión racional. Un filósofo que rechazaba de buena gana la idea de que los animales inferiores pensaran y razonaran no podía negar que él mismo estaba pensando y razonando cuando se ocupaba de esas mismas actividades. Así, la existencia de los humanos, seres pensantes y razonantes, constituía de hecho un fenómeno problemático. Naturalmente, la cuestión surgió a partir de cómo explicar esto.

Podemos formular esta cuestión preguntando qué hipótesis sería razonable aceptar como verdadera por inducción a partir de la evidencia. Para algunos pensadores parecía que había sólo dos hipótesis en competencia. De acuerdo con una los seres humanos llegaron a existir como un mero caso de suerte o accidente cósmico. De acuerdo con la otra los seres humanos llegaron a existir como resultado de algún diseño o plan. Por lo tanto, de la manera como estos pensadores consideraban el asunto, las dos hipótesis siguientes competían para que se les aceptara en este contexto:

1. Los seres humanos llegaron a existir por suerte.
2. Los seres humanos llegaron a existir por diseño.

Dado que éstas eran las dos hipótesis entre las que había que escoger, no es de sorprender que la segunda, en mayor medida que la primera, fuera considerada más probable dada la evidencia. Parecía extremadamente inverosímil que algo tan marcadamente intrincado y complejo como un ser humano hubiera llegado a existir por suerte. De hecho, la intrincada y compleja organización de los seres humanos aparecía sorprendentemente análoga a las intrincadas y complejas características de los objetos diseñados por los seres humanos. Este argumento por analogía, que consideraremos de nuevo más tarde (Capítulo 5), era por supuesto inductivo, pero también se basaba en un conjunto más bien limitado de hipótesis alternativas. Con la competencia limitada de esta manera, no es en absoluto sorprendente que algunos de los más agudos y críticos pensadores del pasado consideraran

la hipótesis (2) como la que se infería inductivamente a partir de la evidencia.

Ahora el lector astuto puede haberse percatado de que, estrictamente hablando, una persona que considera las hipótesis (1) y (2) debería, para ser completamente sensata, considerar también otra hipótesis, a saber, la hipótesis de que ni (1) ni (2) fueran correctas. Así, también podríamos considerar la siguiente hipótesis negativa:

3. Los seres humanos llegaron a existir por algo diferente a la suerte o el diseño.

El hecho de que esta hipótesis quedará fuera de la competencia se justificaba por su naturaleza no informativa. No ofrece ninguna explicación de los fenómenos observados. Aunque bien puede ser verdadera, si se está buscando una hipótesis para explicar la existencia del hombre, la hipótesis (3) no compite para ese papel.

Una proporción mucho menor de filósofos y científicos consideraría hoy eficaz la sugerencia de la hipótesis (2) a partir de la evidencia. Pero una razón para esto es que en la actualidad no consideramos que estas dos hipótesis sean las *únicas* alternativas en competencia. Está, por supuesto, la hipótesis evolucionista:

4. Los seres humanos llegaron a existir por evolución.

Aquí es de suma importancia no confundir la hipótesis informativa (4) con la hipótesis no informativa (3). La hipótesis (3) está lógicamente implicada por (4), pero la justificación de (3) depende en su totalidad de la eficacia del argumento inductivo en favor de (4). Una vez que se concebió la hipótesis evolucionista, la competencia incluyó no sólo a (1) y a (2), sino también a (4). Ya que muchos científicos y filósofos, quizá la mayoría, considerarían que la hipótesis (4) es la más probable de las tres en competencia, consideraremos que es eficaz la inducción de esa hipótesis a partir de la evidencia.

Es importante señalar la diferencia entre la hipótesis (3) y la hipótesis (4). La primera es negativa y no explica el fenómeno en cuestión, la existencia de los seres humanos. La segunda, por el contrario, ofrece una teoría muy sofisticada y comprensiva, la teoría de la evolución, como una explicación para ese fenómeno. Es por esa razón que una persona que no considerara la hipótesis

(3) como competitiva, consideraría que la hipótesis (4) es una competidora y, de hecho, una competidora con éxito.

Los argumentos anteriores llevan a una serie de conclusiones importantes. Primera, la eficacia de un argumento inductivo depende en parte de cuáles son los otros enunciados con los que compite la hipótesis del argumento. Segunda, con qué enunciados compite una hipótesis depende de cuáles son las hipótesis que se han concebido y, de esta manera, del contexto de la investigación. Podemos decir aquí algunas otras cosas sobre la noción crucial de competencia. Ya se ha señalado que las hipótesis en competencia deben ser *informativas*. Es decir, si son verdaderas, debe decirnos cada una algo sobre el mundo. Más aún, cada una de las hipótesis en competencia debe ser *pertinente* para la evidencia de la que disponemos. La hipótesis de que la existencia de humanos se debe a la evolución es pertinente para la evidencia (la evidencia es que la gente existe y tiene ciertas propiedades físicas y psicológicas), mientras que la hipótesis de que algunas criaturas marinas son mamíferos no es en absoluto pertinente para esta evidencia. Estas consideraciones dependen del contexto de investigación y así apoyan el punto de vista de que son asuntos diferentes a la *forma* de un argumento inductivo los que determinan su eficacia. Otro factor importante es la representatividad de las muestras mencionadas antes, en las pp. 54–56, y por supuesto ésta variará a menudo de contexto a contexto. Una muestra que sería representativa en un contexto no lo sería en otro, por ejemplo cuando tenemos una nueva evidencia. Finalmente, se considera que las hipótesis con las que cualquier hipótesis dada compite dependen de la situación en cuestión. El argumento a partir de la evidencia para la hipótesis (2) puede haber sido eficaz en una situación en la que la única hipótesis en competencia era (1). Pero eso no significa que tal argumento sea eficaz en un contexto en el que (4) también se incluye en la competencia.

Eficacia inductiva como competencia exitosa

Concluimos que la eficacia inductiva depende de manera esencial del contexto evidencial y conceptual del razonamiento. Podemos dar una definición de la eficacia inductiva en términos de la noción de competencia de la siguiente manera: un argumento inductivo a partir de la evidencia para la hipótesis es in-

ductivamente eficaz si y sólo si la hipótesis es aquella que, de *todas* las hipótesis en competencia, tiene la mayor probabilidad de ser verdadera sobre la base de la evidencia. Así, el que una hipótesis sea razonablemente verdadera si los enunciados de evidencia son verdaderos, está determinado por el hecho de que esa hipótesis sea la más probable con base en la evidencia comparada con aquellas con las que compite.

La conclusión que hemos alcanzado nos proporciona una metodología para probar la eficacia de un argumento inductivo. Frente a un argumento inductivo uno debería plantear dos preguntas decisivas:

1. ¿Con qué enunciados compite la hipótesis del argumento?
2. ¿Es más probable la hipótesis que todas aquellas hipótesis con las que compite?

Sólo si es afirmativa la respuesta a la segunda pregunta podemos considerar que el argumento es eficaz. Más aún, no hay una prueba automática o una regla formal por la cual uno dé una respuesta a cualquiera de estas preguntas. Para responder la primera debemos hacer uso de todos los recursos intelectuales a nuestro alcance. El fracaso al considerar alguna competidora para una hipótesis puede llevarnos a aceptar alguna hipótesis que sea totalmente irrazonable aceptar. Sin embargo, si hemos buscado diligentemente una competidora, y considerado con seriedad la probabilidad de cada una, entonces podemos, en forma tentativa, considerar un argumento inductivamente eficaz cuando la conclusión es la más probable entre *todas* las competidoras que podemos concebir.

Buscar una competidora más probable para refutar la eficacia inductiva es como buscar un contraejemplo para refutar la validez deductiva. No encontrar un contraejemplo no prueba que no haya ninguno. De manera similar, no encontrar una hipótesis competidora más probable no prueba que no haya ninguna. Más aún, estos modos de refutación no son más efectivos que la persona que los emplea. Por último, para decidirnos a aceptar un argumento como deductivamente válido o inductivamente eficaz, no vamos a depender de ningún procedimiento automático, sino de nuestra inteligencia e integridad. Esto no es un defecto. Todo el progreso en la ciencia y en las humanidades depende en última

instancia de estos elementos. No hay metodología que trascienda o anule el intelecto humano.

Ejercicios

1. ¿En qué consiste un argumento? ¿Qué es un argumento válido? ¿Qué es una forma de argumentación válida? ¿Cómo se deriva un argumento válido de una forma de argumentación válida? ¿Qué es un argumento sólido?

2. Considere los siguientes argumentos:

   > La validez no tiene importancia. Un argumento puede tener premisas falsas y seguir siendo válido. De hecho, puede tener premisas falsas y conclusión falsa y seguir siendo válido. Por lo tanto, no hay relación entre verdad y validez. Así, se ve que la validez es irrelevante para la verdad y por lo tanto para la investigación filosófica.

   ¿Cómo respondería a este argumento? ¿Cuáles son los enunciados correctos del argumento y cuáles los incorrectos?

3. ¿Cómo sirve el método del contraejemplo para probar la invalidez? ¿Por qué un contraejemplo muestra que un argumento es inválido? ¿Por qué un argumento es válido si no tiene contraejemplos? ¿Qué procedimiento se propone para decidir si se acepta o no que un argumento es válido? ¿Cree usted que es un procedimiento razonable? ¿Por qué?

4. ¿Qué es un argumento de petición de principio? ¿Por qué debe evitarse?

5. ¿Puede un argumento inconsistente tener una conclusión verdadera? ¿Por qué? ¿Puede un argumento inconsistente pero válido tener una conclusión verdadera? ¿Por qué?

6. Considere el siguiente argumento:

   > Teístas y teólogos han ofrecido cierto número de argumentos para probar la existencia de Dios. Sin embargo, ninguno de éstos es consistente. Algunos tienen premisas falsas y otros son inválidos, pero todos tienen uno u otro de estos defectos. Por lo tanto, podemos concluir válidamente que Dios no existe.

   ¿Es sólido este argumento? ¿Por qué? Supongamos que todos los enunciados que preceden a la conclusión son verdaderos, ¿sería sólido el argumento, en vista de esa suposición? ¿Por qué?

7. ¿Qué es un enunciado lógicamente imposible? ¿Qué es un enunciado lógicamente necesario? ¿De qué manera están relacionados estos dos tipos de enunciados? ¿Qué tipo de enunciado es contradictorio y cuál analítico? ¿Cómo puede usarse una definicón para mostrar que un enunciado es lógicamente necesario o que es lógicamente imposible?

8. ¿Qué es una definición informativa? ¿Qué principio de sustitución está garantizado por una definición informativa? ¿Cómo debe calificarse tal principio? ¿Por qué no puede usarse el principio de sustitución como prueba para las definiciones? ¿Qué procedimiento podemos adoptar para probar las definiciones? ¿Cuándo una definición es demasiado amplia y cuándo demasiado reducida? ¿Puede una definición tener estos dos defectos? ¿Cómo?

9. ¿Qué es una definición estipulativa? ¿Por qué no puede rechazarse una definición estipulativa mediante un contraejemplo? ¿Cómo puede usarse mal una definición estipulativa para producir la falacia de la redefinición? ¿En qué consiste esa falacia y cómo debe tratarse?

10. ¿Qué es una contradicción *formal*? ¿Por qué no todas las contradicciones son contradicciones formales? ¿Cómo es una definición que se emplea para reducir una contradicción a una contradicción formal? ¿Es posible una reducción similar en el caso de los enunciados analíticos? ¿Cómo?

11. Considere el siguiente argumento:

    > Algunas personas sostienen que el socialismo es un sistema que ayuda a los pobres. Sin embargo, el significado de la palabra 'socialismo' es totalmente diferente del significado de las palabras 'sistema que ayuda a los pobres'. Por lo tanto, la primera palabra no refiere a la misma cosa que el último grupo de palabras. Podemos, pues, concluir que el socialismo no es un sistema que ayuda a los pobres.

    ¿Cuál es el problema con este argumento? ¿La oración que empieza con la expresión 'por lo tanto' se sigue de la oración que la precede? ¿Por qué?

12. ¿Cómo se define la palabra 'implica'? ¿Qué formas alternativas hay para definir esta palabra? ¿Por qué todas estas definiciones son equivalentes?

13. ¿Qué es un enunciado *a priori*? ¿Qué es un enunciado *a posteriori*? ¿Son todos los enunciados *a posteriori* empíricamente verificables o empíricamente falsables? ¿Por qué? No olvide dar ejemplos para apoyar sus puntos de vista.

14. ¿Qué es un argumento inductivo? ¿Cómo se distingue la inducción de la deducción? ¿Cómo se define la *eficacia inductiva*? ¿Cómo se diferencia de la validez?

15. ¿Cuáles son las dos formas de argumentos inductivos estadísticos que llevan a conclusiones inconsistentes? ¿Cómo surge la inconsistencia? ¿El principio de la no conjuntividad del argumento inductivo nos capacita para evitar la inconsistencia? ¿Por qué?

16. ¿Qué inconsistencia se basa en una consideración de sorteos? ¿Qué prueba la inconsistencia respecto de la eficacia de las formas argumentales inductivas?

17. ¿Cuál es la importancia del concepto de competencia para la eficacia inductiva? ¿Cómo ilustra el problema de la explicación de la existencia de los seres humanos la importancia del concepto de competencia para el razonamiento inductivo?

18. ¿Qué método se propone para probar la eficacia del argumento inductivo? ¿Cómo están los conceptos de competencia y probabilidad incluidos en el método? ¿Cómo puede desaprobarse la eficacia inductiva?

19. Considere el argumento siguiente:

    > Lo que importa en filosofía es que uno logre la verdad. Si su opinión es verdadera y correcta, entonces poco importa si puede defenderla con un argumento o una réplica al argumento de otros. Por otro lado, si su opinión es falsa, entonces sólo estará ajustando sus errores para defender su opinión con argumentos y atacando los argumentos de personas con mayor claridad de pensamiento que poseen la verdad. Así, el argumento es irrelevante para la investigación filosófica.

    Discuta este argumento.

20. ¿Se ha caracterizado adecuadamente la noción de competencia que se presentó en el texto? ¿Pueden los enunciados analíticos competir con los enunciados contingentes? ¿Pueden competir los enunciados autocontradictorios? Si dos enunciados compiten entre sí, ¿deben estar relacionados el uno con el otro de alguna manera?, por ejemplo, ¿deben ser lógicamente incompatibles el uno con el otro o lógicamente independientes el uno del otro?

21. Considere el argumento siguiente:

> Podría decirse que la explicación de la eficacia inductiva descrita en el texto sucumbe también a la paradoja del sorteo. La razón es ésta: piense en un sorteo de 100 boletos y considere que se saca un primer boleto. Parecería que los enunciados "El primer boleto que se saque será el ganador" y "El primer boleto que se saque no será el ganador" compiten el uno con el otro. Por la presente explicación de inferencia inductiva eficaz, concluiríamos que es razonable aceptar la última ya que, con base en la evidencia, es más probable que su competidora. Pero obtenemos un resultado similar si consideramos el segundo boleto que salga: el enunciado "El boleto con el número 2 no será el ganador" es más probable que su competidor, a saber, "El boleto con el número 2 será el ganador". Lo mismo será verdad de cada uno de los 98 enunciados restantes ("El boleto con el número 3 no será el ganador,. . . ", "El boleto con el número 100 no será el ganador"). Cada uno es más probable que *su* competidor, a saber, el enunciado de que ese boleto específico será el ganador. Así, parecería que ya que es razonable creer cada uno de estos 100 enunciados individuales, también es razonable creer que ningún boleto será el ganador. Esta conclusión, sin embargo, es contraria a lo que podemos asumir como parte de la evidencia, a saber, que es un sorteo justo que tendrá exactamente un ganador.

Evalúe este argumento. ¿Acaso muestra que la explicación de eficacia inductiva introducida en este capítulo es defectuosa? Si es así, ¿la explicación puede ser reparada?

22. Parecería posible, para más de un enunciado entre todos los que compiten respecto de alguna evidencia, que resultara ser *más probable* que todos los demás competidores. ¿Es este un problema al que es necesario enfrentarse? ¿Cómo debería ser tratado si fuera un problema?

II

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y EL ESCEPTICISMO

Hay muchas formas y variedades de escepticismo. Un filósofo es escéptico respecto a cierto tema si niega que la gente conoce lo que ésta comúnmente dice que conoce. Por ejemplo, la mayoría de las personas supone que adquiere conocimiento por medio de los sentidos. Supone que ve, toca y siente objetos, oye, huele y saborea cosas y que, por medio de esas percepciones sensoriales, obtiene conocimiento de los objetos percibidos. Aunado a esto, es típico suponer que las personas perciben las cualidades sensoriales de los objetos y que mediante esta percepción adquieren conocimiento de las cualidades sensoriales. Así, una persona que no es un escéptico sostendría, si estuviera mirando en este momento mi mesa, que en ella ve una máquina de escribir y, basándose en que la ve ahí, que sabe que hay una máquina de escribir sobre la mesa. Además, insistiría en que ve el color gris de la máquina de escribir y, con base en esa acción de ver, que sabe también que hay una máquina de escribir gris sobre la mesa. En otras palabras, sostendría haber obtenido conocimiento de la existencia de la máquina de escribir y de una de sus cualidades sensoriales, con base en su concepción visual. Pero muchos filósofos han sido escépticos en el sentido de que han negado que las personas conozcan incluso hechos tan comunes como éstos.

Los motivos del escepticismo

Muy bien podríamos preguntar qué motivos puede tener un filósofo para negar que conocemos lo que pensamos que conocemos. La motivación más directa surge de la teoría y la especulación.

Cuando una investigación filosófica lleva al filósofo a conclusiones que entran en conflicto con lo que las personas comúnmente dicen conocer, aquél se inclinará a echar abajo las afirmaciones adversas para abrir paso a esta teoría. Platón fue un filósofo especulativo que llegó a la conclusión de que la realidad, el objeto propio del conocimiento, no consistía en los objetos que aprehendemos con nuestros sentidos, sino en objetos inteligibles aprehendidos por medio del intelecto.[1] Estos objetos inteligibles incluían los objetos de las matemáticas —números, triangularidad y congruencia—, de la moral —justicia, bondad y honor—, y otros elementos igualmente abstractos. Argumentaba que esos objetos inteligibles eran constantes y eternos, en contraste con los objetos de la experiencia sensorial que cambian constantemente y se desvanecen. Rechazaba los objetos de la experiencia sensorial por no ser sino sombras de la realidad de las formas inteligibles. Es por ello que Platón llegó a negar que tengamos conocimiento de objetos sensoriales, tales como mesas, estrellas o incluso partículas de polvo. Su escepticismo fue un ingrediente de su teoría especulativa respecto a la naturaleza inteligible de la realidad.

Las formas usuales del escepticismo surgen a menudo de la teoría y de la especulación científicas. Por ejemplo, la luz de una estrella distante requiere de algunos años para llegar a nosotros. Así que estamos totalmente equivocados cuando, al ver el cielo en una noche clara, pensamos que vemos una estrella tal como es en el momento en que la vemos y, en consecuencia, sabemos al menos algo acerca de cómo se ve en ese momento. Puede ser que la estrella ya no exista, y que lo que vemos ahora sea la luz emanada de ella hace buen número de años. Ahora bien, Bertrand Russell, al reflexionar sobre este hecho, hizo notar que incluso los objetos cercanos, digamos una silla que está a unos cuantos metros de nosotros, se consideran también como resultado de las ondas de luz que chocan con el ojo, y que esas ondas luminosas necesitan algún tiempo para viajar del objeto a la superficie del ojo. Por lo tanto, argumentaba Russell, sin duda podemos estar equivocados si suponemos que estamos viendo el objeto tal como es y que sabemos algo acerca de cómo se ve ahora. El objeto puede sufrir

[1] Platón, *República*, pp. 476–479, 504–509, 509–511. (Estos números de página son los números marginales que comúnmente se dan en los textos de Platón.)

algún cambio aun en ese corto periodo de tiempo que necesita la luz que emana del objeto para llegar al ojo. Consecuentemente, es posible que *ahora* no sea igual a como nos parece que es. Russell concluye que no sabemos si los objetos son de la forma que parecen, si la silla es negra, por ejemplo, o a partir de esto, si los objetos que vemos en este momento existen.[2] Así como un objeto puede cambiar en el corto periodo de tiempo que necesitan las ondas de luz para llegar a nuestros ojos, de la misma manera el objeto puede destruirse del todo en ese mismo lapso de tiempo. En este caso, una teoría científica que tenga que ver con las ondas de luz y con la filosofía de los procesos perceptuales proporciona las premisas para la argumentación escéptica.

Otro ejemplo de teoría científica que conduce a conclusiones escépticas está basada en los escritos de Wilfrid Sellars. Sellars piensa que nuestras convicciones de sentido común se oponen a las conclusiones científicas relativas a los colores de los objetos. Supongamos que tenemos un cubo de vidrio transparente que cuando se corta cuidadosamente parece ser rosa de lado a lado. Por lo común, consideraríamos que el cubo es un cubo homogéneo. Según Sellars, esto no es así. La ciencia nos dice que el cubo está hecho de átomos, los que son incoloros, distribuidos en espacio y tiempo. Considerado en el nivel atómico, no hay característica del cubo que diga que éste es homogéneo de lado a lado. A causa del poder explicativo de la ciencia, Sellars concluye que deberíamos aceptar la teoría atómica y rechazar la idea de que el cubo es homogéneamente rosa.[3] De esta manera, Sellars llegaría a rechazar las afirmaciones de conocimiento con base en el sentido común que hablaría del color homogéneo de los objetos.

Esté uno de acuerdo o no con estos argumentos, ellos ilustran un rasgo fundamental de la mayor parte de la filosofía del escepticismo, a saber, que ésta recibe su mayor apoyo de la especulación relacionada con otros asuntos. Mencionamos las teorías científicas y filosóficas que guiaron a los filósofos por el sendero del escepticismo. Pero también las teorías religiosas han evocado maquinaciones escépticas. Un fundamentalista, o cualquiera que

[2] Bertrand Russell, *The Analysis of Mind*, Allen & Unwin, Londres, 1921, pp. 124–136.

[3] Wilfrid F. Sellars, *Science, Perception, and Reality*, Humanities, Nueva York, 1963, pp. 25–29.

crea en la revelación de la verdad mediante fuentes sobrenaturales, puede llegar a rechazar las afirmaciones de sentido común sobre el conocimiento. Por ejemplo, si creemos, con base en la interpretación bíblica, que la tierra sólo ha existido desde hace unos cuantos miles de años, tendremos que rechazar, por mor de la fe, esos supuestos que la mayoría de la gente cree conocer, según los cuales la tierra ha existido desde hace millones de años.

Escepticismo y dogmatismo

Sin embargo, el escepticismo es importante cuando se le considera independientemente de esas teorías que sirven para los fines de la especulación filosófica, científica o religiosa, ya que hay posibilidades de que el hecho de ser o no escépticos influya en la manera en que disertemos e investiguemos sobre la verdad. Si un hombre dice que *sabe* la respuesta a algún problema, y luego nos dice lo que sabe, su afirmación en el sentido de que lo sabe tiene por objetivo dar por terminada la discusión del tema en cuestión. Si nos preguntamos si todos los líquidos se expanden cuando están congelados, como lo hace el agua, o si se trata de una característica especial del agua, y alguien afirma saber que se trata de una característica especial del agua y que los otros líquidos no se comportan de manera similar, ese alguien está haciendo una afirmación cuyo fin es dar por terminada la investigación de ese problema. A menudo damos la bienvenida a tal liberación de la incertidumbre epistémica, pero vale la pena preguntarse si tal liberación de la duda es siempre saludable desde el punto de vista filosófico. Una vez que se ha advertido que una afirmación de conocimiento tiene una intención conclusiva, podemos volvernos razonablemente cautos sobre la aceptación de tales afirmaciones. De manera sutil, tales afirmaciones son dogmáticas. No es común considerarlas dogmáticas, al menos no en cuestiones mundanas pero, una vez que tratamos con cuestiones fundamentales, dogma y conocimiento vienen a estar inextricablemente entrelazados. Por ejemplo, cuando a la mayoría de las personas se les pregunta qué consideran un dogma, inmediatamente mencionan esas enseñanzas religiosas de la Edad Media en las que, mediante la autoridad religiosa, se resolvían todas las cuestiones de naturaleza general, así como muchas más específicas. Por ejemplo, eran dogmas los principios básicos, los relativos a los demonios, la posesión demoniaca y cosas relacionadas. Se decía que esto se sabía por revelación. Se consideraba que la revelación era la fuente última de conocimiento. Esto ilustra un aspecto básico. Nuestras suposiciones fundamentales, las que damos por ciertas automáticamente y sin concederles un momento de reflexión, influirán en lo que pensamos que sabemos y en la manera en que pensamos que lo sabemos. Nuestras convicciones respecto a la fuente de conocimiento, es decir, respecto a cómo es que sabemos, son un problema de dogma. En cierta época, creer que el conocimiento provenía de la revelación constituía un dogma. Una persona que acepte tal dogma podría pensar que sabe que alguien esta poseído por el demonio cuando presenta las alteraciones en su personalidad y en su conducta que caracterizan a una posesión demoniaca. Si partimos de suposiciones distintas, negaremos que tal persona experimenta una posesión demoniaca. Pero es importante advertir cuán dogmáticas son nuestras afirmaciones. Empezamos con una suposición diferente, dicho crudamente, de que la ciencia empírica es la fuente de conocimiento y, una vez adoptado ese dogma, rechazamos esas afirmaciones de conocimiento basadas en suposiciones rivales.

En suma, cada periodo de la historia intelectual tiene algún dogma que en ese momento no es considerado como tal, sino simplemente como algo que es *evidente*. Dado que las personas buscan liberarse de los razonamientos y de las justificaciones interminables, se agarran de algún primer principio o dogma básico afirmando de ahí en adelante que es algo que saben que es verdadero. Si la revelación religiosa fue el dogma del pasado, el empirismo científico es el dogma de hoy. En un esfuerzo por entender el dogma que automáticamente asumimos como conocimiento, emprendemos un estudio del escepticismo en relación con los sentidos. Suponemos que por medio de nuestros sentidos sabemos de la existencia y de las características de los objetos que percibimos. Que la percepción y la creencia perceptual son fuentes de conocimiento es algo de lo que nunca duda el hombre de la calle, el hombre ordinario con sentido común. Pero hemos sugerido que el hombre ordinario es dogmático. Asume dogmáticamente sus creencias perceptuales, muchas de las cuales constituyen en alguna medida conocimiento. Debemos considerar en qué medida sus afirmaciones tienen mérito. Por otra parte, aun si el escepticismo respecto a los sentidos impera en

la actualidad, es preciso que no veamos en esto algo desconcertante. Si acaso resultara que nuestras afirmaciones usuales acerca del conocimiento no pueden garantizarse, es decir que, estrictamente hablando, no sabemos lo que decimos y creemos saber, de esto no se sigue de ninguna manera que la mayor parte de nuestras creencias son equivocadas. Lo único que se sigue es que el término dogmático de la investigación incorporado a nuestras afirmaciones sobre conocimiento no constituye una garantía. En este caso, la investigación de la verdad debe considerarse más como una búsqueda interminable que como una investigación limitada. Como ya lo sugerimos, no hay nada innoble y descorazonador en la idea de que la investigación tiene siempre límites abiertos. Como hemos señalado, los antecedentes históricos ya han sugerido tal concepción.

Un análisis del conocimiento

Antes de examinar los argumentos del escepticismo, y en particular los relativos al conocimiento perceptual, debemos considerar brevemente lo que se quiere decir cuando se afirma que una persona *conoce* algo. Al tratar de definir esta noción, consideraremos el problema desde la perspectiva del sentido común, intentando que nuestra definición se ajuste a nuestro uso ordinario de la palabra, y sólo después plantearemos la pregunta respecto a si son garantizables nuestras convicciones de sentido común sobre estos asuntos. No hay nada incierto en este procedimiento. Nuestra estrategia consiste en empezar definiendo el conocimiento de acuerdo con las suposiciones del sentido común. Después de plantear esta concepción del conocimiento, centraremos nuestra atención en las afirmaciones del escéptico. Si se puede construir un argumento escéptico sólido con base en esta concepción del conocimiento, entonces el escéptico habrá mostrado que no hay conocimiento *en el sentido ordinario de la palabra*. Si lo hiciera de otra manera, el escéptico correría el riesgo de definir el conocimiento de una forma especial que conviniera a sus fines, y así se le acusaría de cometer la falacia de la redefinición.

Entonces, ¿qué significa decir que una persona conoce algo? Para contestar claramente esta pregunta primero tenemos que especificar de manera más precisa qué se está preguntando, ya

que la palabra 'conocer'* tiene gran variedad de usos y significados diferentes. Por ejemplo, se puede decir que una persona sabe jugar golf, también se puede decir que conoce París y, finalmente, se puede decir que sabe que la Univerisdad de San Marcos es la más antigua del hemisferio occidental. El último uso de la palabra 'conocer' es el que está relacionado más directamente con la verdad y es el objeto usual de la crítica escéptica. Decir que una persona sabe que la Universidad de San Marcos es la más antigua del hemisferio occidental equivale a decir que sabe que es *verdadero* que San Marcos es la universidad más antigua del hemisferio occidental. Este tipo de conocimiento también se llama teórico o discursivo. Sin embargo, el rasgo distintivo de tal conocimiento es que su objeto es la verdad: es el conocimiento de la verdad. Como veremos, el escepticismo afirma que algo, acerca de lo cual casi toda la gente supone comúnmente que sabemos que es verdad, es en realidad algo cuya verdad no conocemos. Tal conocimiento puede formularse tanto diciendo que una persona conoce *X* como diciendo que sabe que *X* es *verdadero*. Estas dos maneras de enunciar afirmaciones de conocimiento son equivalentes. Así, la verdad es una condición necesaria de tal conocimiento; si una persona sabe que algo es de cierta manera, entonces debe ser verdadero que sea de esa manera.

Adviértase que es frecuente que una persona *afirme* saber que algo es de cierta manera cuando no lo es, pero aunque afirma que sabe, no sabe. De hecho ignora la verdad. Por ejemplo, si una persona afirmara saber que la Universidad de Harvard es la más antigua de Estados Unidos estaría equivocada, ya que eso no es verdad. Esa persona no sabe lo que afirma saber. Cuando una persona está equivocada y cree lo que es falso, entonces carece de conocimiento. Hemos visto ahora que una condición necesaria para que alguien conozca algo es que sea verdadero. Otra condición necesaria es que la persona debe por lo menos creer la cosa en cuestión. Es obvio que una persona no sabe que algo es verdadero si ni siquiera cree que es verdadero. Entonces, ¿podemos simplemente igualar el conocimiento a la creencia verdadera? ¡En lo absoluto! Para ver por qué no, consideremos a una

* Para los propósitos de este capítulo, traducimos "*to know*" por "conocer" o "saber" atendiendo a las exigencias del contexto, es decir, como si en español también se tratara de un solo verbo. [*N. de las T.*]

persona que tiene un presentimiento y entonces cree que el marcador final del juego de futbol de la armada contra la marina del próximo año será un empate a 21. Por otra parte, supongamos que la persona ignora por completo el resultado de los enfrentamientos anteriores y otros datos importantes. Finalmente, imaginemos que, por un mero golpe de suerte, resulta que esa persona está en lo correcto. Que se trata de un mero golpe de suerte se ve en el hecho de que con frecuencia tiene tales presentimientos sobre los marcadores finales de los juegos de futbol, y que casi siempre se equivoca. Su creencia verdadera acerca del resultado del juego entre la armada y la marina no debería contar como conocimiento. Fue una conjetura afortunada y nada más.

¿Cómo se distingue el conocimiento de la mera creencia verdadera? La mayoría de los filósofos, incluyendo a los escépticos, han argumentado que el que la creencia verdadera sea considerada como conocimiento depende de qué tanta justificación tiene la persona para creer en lo que cree. La persona que tiene una creencia verdadera sobre el juego entre la armada y la marina no tiene justificación alguna para creer lo que cree, ya que en realidad no tiene ni razón ni justificación para creer que el marcador será un empate a 21. Por otro lado, una persona que ve el juego y escucha el silbateo final que indica la terminación del juego, está absolutamente justificada para tener tal creencia y por lo tanto sabe que el marcador final es de 21 para cada equipo. Así, podemos asumir que una persona carece de conocimiento a menos que tenga justificación, y de hecho plena justificación, para creer lo que cree. Además, lo que por lo general determinará que una persona tenga la suficiente justificación para su creencia es la calidad de la evidencia que forma la base de su creencia. La evidencia de la persona que está en las gradas viendo el juego es totalmente adecuada, mientras que la evidencia de la persona que conjetura es mínima.

Se requiere un requisito más. Una persona puede estar totalmente justificada para creer lo que cree aun cuando esa justificación esté basada en alguna suposición falsa.[4] Por ejemplo, si una persona estaciona su coche en un estacionamiento público

[4] Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, Vol. 23 (1963), pp. 121-123.

durante unas cuantas horas, tiene sobrada justificación para asumir, cuando regresa por su carro y no observa ninguna alteración, que el motor del coche sigue dentro del cofre. Por supuesto, si alguien ha robado el motor mientras el dueño del coche no estaba ahí, entonces su creencia de que hay un motor dentro del cofre no alcanza a ser conocimiento simplemente porque no es verdad que el motor esté ahí. No obstante, imaginemos que después de robado el motor, un amigo llegó y al notar que se lo habían llevado arregló, antes de que el dueño del coche regresara, que le pusieran otro motor para remplazar el robado y así evitar al propietario la angustia de encontrarse con que se habían robado su motor. Entonces, cuando el dueño regresa, está totalmente en lo correcto al creer que hay un motor dentro del cofre de su carro. Más aún, se justifica plenamente que él crea eso. Sin embargo, la creencia del propietario estará basada en una suposición falsa, a saber, que el motor que estaba en el cofre de su carro cuando él se fue seguía estando ahí. Esta suposición falsa lo lleva a la conclusión verdadera de que hay un motor en su cofre, pero la única justificación para que crea eso está basada en una suposición falsa. Por lo tanto, no podemos decir que la persona *sabe* que hay un motor dentro del cofre de su carro.

Debemos pedir no sólo que una persona tenga buena justificación en lo que cree, sino también que su justificación no dependa *esencialmente* de alguna suposición falsa; de otra manera, no puede decirse que una persona conozca. Este requisito debe estar articulado de diversas maneras. Requeriremos que una persona esté totalmente justificada en creer algo con el fin de saber que lo que cree es verdadero, y también que su justificación no debe ser *anulada* por ninguna suposición falsa.

En conclusión, una persona sabe algo sólo cuando su creencia es verdadera, completamente justificada y la justificación no puede anularse. Un escéptico que plantea su caso en este marco de análisis de conocimiento puede argüir respecto a esas cosas que la gente comúnmente asume que sabe: (1) que ni siquiera creemos esas cosas; (2) que esas cosas no son verdaderas; (3) que no estamos completamente justificados en creerlas; o (4) que nuestra justificación, aunque completa, es anulada por alguna suposición falsa de la que depende de manera esencial. El punto más seguro para que el escéptico consiga un mayor sostén es la condición (3). Por ejemplo, un escéptico que desea defender

alguna forma muy amplia de escepticismo, al sostener que no sabemos si alguna de nuestras creencias perceptuales es verdadera, argumentará sobre todo que la condición (3) del análisis no queda satisfecha por dichas creencias. Por supuesto, él puede sostener que todas las creencias de esa índole son falsas, pero si concede que tenemos plena justificación en nuestras creencias perceptuales, le será sumamente difícil convencer a sus detractores dogmáticos de los méritos de su escepticismo. Para poder mantener su posición sería necesario, como primer paso, que argumentara que tales creencias no están completamente justificadas.

DOGMATISMO Y EPISTEMISMO

En una parte anterior de este segundo capítulo hablamos de las diferentes formas de dogmatismo y de distintos dogmas. Un dogma, tal como usamos el término, es una suposición que uno hace en forma acrítica, sin ningún intento de justificación reflexiva, y que uno siente que es totalmente evidente; algo que no requiere ningún examen serio. Un dogma semejante sería la suposición incuestionada, considerada como totalmente evidente, de que obtenemos conocimiento de la existencia y de las características sensoriales de los objetos ordinarios por medio de diversos tipos de percepción. Entonces, a este respecto un *dogmático* sería una persona que aceptara esta suposición sin cuestionamientos y la considerara como totalmente evidente, como algo que no requiere ningún apoyo especial.

Sin embargo, no necesariamente es dogmática una persona que acepta la afirmación de que obtenemos conocimiento de los objetos a partir de la percepción, ya que tal persona podría ser totalmente crítica y reflexiva acerca de esa suposición y de hecho sostener que hay buenas razones para sostenerla o aceptarla. Acuñemos una nueva palabra para el tipo de persona que no es propiamente dogmática con relación a este asunto. Diremos que un *epistemista* (e-pis-*tem*-ista) respecto del conocimiento perceptual es aquel que no sólo acepta la afirmación de que obtenemos conocimiento mediante la percepción, sino quien también piensa que hay muchas buenas razones en favor de esa afirmación. El escéptico, en contraposición, insiste en que hay buenas razones, y de hecho mejores, para negar tal suposición. Entenderemos la siguiente discusión como un intercambio que se da entre el epistemista y el escéptico, más que entre el dogmático y el escéptico. El dogmático ya no es un oponente tan apreciado como podría serlo ese escéptico totalmente dogmático que *simplemente* supone que no hay cosas tales como el conocimiento perceptual.

Un epistemista sostendrá que la suposición del conocimiento perceptual (la suposición de que obtenemos conocimiento de los objetos mediante la percepción) se apoya en el sentido común *reflexivo*. Aquí la idea es que la suposición del conocimiento perceptual es un rasgo del sentido común, pero que no sólo es eso. Cuando uno considera y reflexiona seriamente sobre la suposición, y trata de pensar en consideraciones que tenderían a mostrar que o bien es falsa o bien al menos dudosa, uno encuentra que no hay consideraciones de este tipo. Al no encontrar razones tales contra la suposición, tras consideraciones cuidadosamente reflexionadas, el epistemista sostiene que tiene al menos *alguna* razón para aceptar la suposición del conocimiento perceptual. El sentido común reflexivo, no dogmático, constituye el apoyo positivo a favor de la afirmación de que a menudo obtenemos conocimiento de los objetos mediante la percepción.

EL ESCEPTICISMO RESPECTO DE LOS SENTIDOS

Nos ocuparemos ahora de examinar el argumento escéptico respecto de la creencia perceptual. Al hacer eso consideraremos seria y ampliamente una objeción a una de las suposiciones más fundamentales del medio intelectual común, a saber, que obtenemos conocimiento del mundo mediante la experiencia sensorial, por observación y percepción. Las etapas iniciales del argumento pueden parecerles misteriosas y desorientadoras. Eso es previsible. Cuando nuestras suposiciones y presuposiciones fundamentales se presentan ante la corte de la evidencia y encontramos que son inadecuadas, nos sentimos abandonados en nuestra incertidumbre sin algo que nos apoye. Y entonces, a pesar de lo convincente que pueda ser el argumento, podemos repudiar a la corte por injusta. Tal respuesta es al mismo tiempo natural y carente de garantías. Un escéptico que afirma que nuestras creencias perceptuales no llegan a ser conocimiento, no necesita sugerir que éstas deben ser abandonadas. Siempre y cuando esas creencias sigan siendo más probables que aquellas con las que compiten, hay razón suficiente para mantenerlas. Pero si el escéptico gana

la partida, entonces incluso las creencias perceptuales muy razonables deben sostenerse con mente abierta y exponerse generosamente a la crítica y al debate. Exponerlas al escrutinio y al examen, aun cuando en un principio resulte molesto —como si expusiéramos nuestro propio cuerpo a los elementos— pronto se convierte en una rutina y, además, provee un vigorizante sentido de bienestar. Con estas palabras tranquilizadoras emprenderemos nuestra investigación sobre el escepticismo con respecto a los sentidos.

Nuestras creencias perceptuales acerca de lo que oímos, tocamos y vemos se basan en la evidencia. Puede ser que esto no parezca obvio en un principio porque tal evidencia rara vez se formula en palabras. Por lo común no justificamos nuestras creencias perceptuales —por ejemplo mi creencia de que veo una manzana roja en mi mano— apelando a alguna otra creencia o aseveración. Sin embargo, estas creencias no carecen de evidencia. Es la evidencia no formulada de nuestros sentidos, la evidencia directa e inmediata de la estimulación sensorial, la que asumimos que justifica nuestras creencias perceptuales. Por ejemplo, imaginemos que una persona cree en un determinado momento que ve una manzana roja. Por lo general, asumimos que lo que justifica esta creencia es la experiencia visual que ella tiene en ese momento, la experiencia perceptual visual de una manzana roja. Es usual que no formulemos y enunciemos explícitamente tal "evidencia", porque usualmente no tenemos razones para hacerlo. No obstante, por lo general asumimos que esta evidencia, las ocurrencias de experiencias perceptuales de objetos y de sus cualidades sensoriales, justifica nuestras creencias perceptuales. La cuestión que ahora debemos considerar es si esta "evidencia" proporciona total justificación para estas creencias.

Un argumento escéptico

Volveremos a Platón para iniciar nuestras consideraciones sobre el escepticismo. Como dijimos, Platón negó que sepamos que el lápiz que vemos es amarillo, o que cualquier cosa observable tenga o no cualquier característica observable. Un argumento presentado por Platón para defender su escepticismo fue uno basado en la relatividad del observador. Supongamos que algo estimula mis órganos sensoriales y que veo algo rojo. Puede suceder que el objeto también estimule los órganos sensoriales de alguien más, quien ve un objeto de color diferente, por ejemplo verde. Imaginemos que el objeto de hecho es blanco, que hay un plástico rojo transparente entre el objeto y yo, y un plástico verde entre el objeto y el otro observador. Si ni el otro observador ni yo sabemos de la presencia de esos plásticos, entonces cada uno de nosotros puede estar totalmente convencido de que ve la cosa del color que realmente es. Este ejemplo más bien mañoso tiene muchas implicaciones generales, ya que si ponemos cuidadosa atención a lo que vemos, se vuelve plausible afirmar que dos personas nunca ven el mismo objeto exactamente de la misma manera. Por ejemplo, consideremos un penique ordinario de cobre. Ponga usted mucha atención a lo que ve cuando mira este penique. Si el penique se mantiene inmóvil mientras usted se mueve, o si se mueve mientras usted se mantiene inmóvil, lo que usted ve cambiará constantemente. Así, cuando usted ve el penique desde un ángulo será algo casi perfectamente redondo, pero si usted se mueve hacia otro lado y ve el penique desde un ángulo más oblicuo, verá algo elíptico. De esta manera, dos personas que ven el penique desde ángulos diferentes no verán la misma cosa. Estos son hechos familiares de experiencia perceptual. ¿Cómo pueden usarse para servir a los propósitos del escéptico?

El ejemplo del penique puede utilizarse para mostrar que al menos una de las dos personas involucradas no ve el penique como es. El penique no puede ser al mismo tiempo perfectamente redondo y elíptico. Así, si sucede que las dos personas tienen una creencia perceptual, una con el efecto de que vio un penique redondo y la otra con el efecto de que vio un penique de forma elíptica, entonces al menos una de ellas estará equivocada. Por lo tanto, al menos una de ellas no sabrá que su creencia perceptual es verdadera con base en su percepción. Ahora bien, por lo general las personas forman creencias perceptuales que están basadas en sus experiencias perceptuales y que corresponden a ellas. Así, la persona que ve el penique directamente desde arriba y que de acuerdo con ello ve un objeto redondo, se formará la creencia perceptual de que ve un penique redondo. De manera similar, una persona que ve una silla que parece verde se formará la creencia perceptual de que ve una silla verde. El hecho de que la percepción sea relativa, de que lo que uno ve exactamente o,

en otras palabras, percibe, cambiará con los cambios de otros factores diversos (la posición del observador, la iluminación, la condición del observador y cosas similares), basta para mostrar que siempre que se formula una creencia perceptual, uno es capaz de estar cometiendo un error, ya que generalmente formulamos creencias perceptuales que corresponden con lo que percibimos, o con la manera como aparecen las cosas en un momento dado. En la medida en que esta última siempre esté cambiando, podemos concluir que a veces cometemos errores en nuestras creencias perceptuales.

Por supuesto, un epistemista puede aceptar esta conclusión con ecuanimidad. Es natural que a veces cometamos errores perceptuales. Pero no podemos inferir a partir de esto que no haya conocimiento perceptual. Del hecho de que *a veces* fracasamos al obtener conocimiento de los objetos mediante la percepción, difícilmente se sigue que *siempre* fracasamos al obtener tal conocimiento por esos medios.

Esta inferencia puede reforzarse con facilidad añadiendo una premisa perfectamente verdadera. Puesto que con seguridad podemos añadir que si una persona conoce algo y que, por lo tanto, está completamente justificada para creer en ello, no es posible que esté equivocada en su creencia. Si una persona dice que cree algo pero admite que podría estar equivocada, entonces con eso ha admitido que no tiene plena justificación en su creencia y no sabe si lo que cree es verdadero. De manera similar, si decimos que otra persona podría estar equivocada, también hemos afirmado que ella carece de conocimiento acerca de esa materia. Incluso cuando una persona no está equivocada, si pudiera estarlo, entonces ella no sabría si lo que cree es verdadero. Así, una persona sabe algo sólo si puede no estar equivocada al creerlo.

La importancia de los comentarios anteriores es indudable. Señalamos que a veces la creencia perceptual de una persona será errónea en parte por la relatividad de la percepción. Con seguridad en tales casos la persona no obtiene conocimiento perceptual. Esto muestra que es posible que una persona se equivoque en su creencia perceptual. Después de todo, si *de hecho* a veces la gente se equivoca en tales creencias, entonces es claro que es *posible* que esté equivocada acerca de esas creencias. Además, tenemos plena justificación para llegar, a partir de la premisa de que la gente a veces está equivocada cuando cree que ve (o, en otras palabras, percibe), a la conclusión general de que esto siempre es posible. Ya que, o bien la premisa de que la creencia perceptual de una persona que percibe una cosa con cierta cualidad sensible, implica que hay una cosa con esa cualidad, o bien no lo implica. Como a veces cometemos errores en las creencias perceptuales de esta clase, es obvio que la implicación no se sostiene. Si la implicación no se sostiene, entonces la premisa de que una persona tiene una creencia perceptual de determinado tipo no implica que la creencia perceptual sea verdadera, y, por lo tanto, siempre es al menos lógicamente posible que una persona deba tener una creencia perceptual y que sin embargo la creencia esté equivocada.

Al haber establecido los puntos precedentes, podemos ahora reconstruir el argumento del escepticismo. Siempre que una persona crea lo que ve es posible que esté equivocada. Si una persona conoce algo, entonces no es posible que esté equivocada. Por lo tanto, cuando una persona cree algo que ve, no lo conoce. Esta conclusión se deriva correctamente de las premisas defendidas previamente.

Por otra parte, el argumento empleado para mostrar que nadie sabe nunca si un objeto tiene alguna cualidad sensible puede convincentemente generalizarse para mostrar que nunca nadie sabe si existe algún objeto sensible. Ya que así como a veces nosotros vemos algo como si tuviera alguna *cualidad* sensible cuando no la tiene, así a veces vemos alguna *cosa* sensible cuando la cosa ni siquiera existe. Las alucinaciones son experiencias de esta clase. Una persona que sufre *delirium tremens*, o una que ha tomado una alta dosis de LSD, a veces ve cosas —por ejemplo ratas rosadas— cuando no las hay. Así que una persona puede creer que lo que ve existe y estar completamente equivocada en lo que cree. Ver un objeto no equivale a saber que ese objeto existe. Una persona que sabe algo no puede estar equivocada.

Resumen del argumento. Una premisa clave del argumento precedente es que las creencias perceptuales, creencias en lo que una persona ve o percibe con cualquiera de los otros sentidos, dan lugar a errores tanto cualitativos como existenciales. Simplificando esta premisa, podemos ahora formular un argumento para el escepticismo de la siguiente manera:

1. A veces estamos equivocados en nuestras creencias perceptuales.

2. Si a veces estamos equivocados en nuestras creencias perceptuales, entonces siempre es lógicamente posible que nuestras creencias perceptuales sean falsas.
3. Si siempre es lógicamente posible que nuestras creencias perceptuales sean falsas, entonces nunca sabemos si algunas de nuestras creencias perceptuales son verdaderas.

   Por lo tanto

4. Nosotros nunca sabemos que algunas de nuestras creencias perceptuales son verdaderas.

Esta conclusión se deduce válidamente de las tres premisas que se acaban de defender.

Objeción a la segunda premisa

El escéptico ha adoptado ilícitamente la premisa

2. Si a veces estamos equivocados en nuestras creencias perceptuales, entonces siempre es lógicamente posible que nuestras creencias perceptuales sean falsas.

En esos casos en los que nuestras creencias perceptuales *son* falsas, obviamente es *posible* que sean falsas. Pero, ¿eso cómo prueba que *siempre* es posible que nuestras creencias perceptuales sean falsas? Puede ser que haya algunas creencias perceptuales verdaderas que no puedan ser falsas. Mientras no tengamos otras razones para pensar de otra manera, sin duda tenemos justificación para afirmar que hay tales creencias perceptuales verdaderas y, en consecuencia, para rechazar la premisa (2) del argumento escéptico. Entonces podemos rechazar también la conclusión escéptica.

Una réplica escéptica: ¿cuál es la diferencia?

Es lógicamente posible que alguna creencia perceptual verdadera esté equivocada. Con frecuencia, cuando una persona tiene una creencia perceptual verdadera, dicha persona no está en una posición mejor para saber si la creencia es verdadera que cuando su creencia es falsa. Como una creencia perceptual no constituye conocimiento cuando es falsa, tampoco constituye conocimiento cuando es verdadera.

Para aclarar esta cuestión supongamos que dos personas miran a través de diferentes ventanas. La primera persona dice que hay una esfera en una mesa que está del otro lado de su ventana; ve que la esfera es verde. Ve eso sin importar desde qué punto de vista observa las cosas. Supongamos después que la segunda persona que mira a través de su ventana ve y dice la misma cosa. Las dos personas tienen exactamente la misma justificación para afirmar que saben que hay una esfera verde del otro lado de sus respectivas ventanas. Una está en tan buena posición para saber esto como la otra, y ninguna está en mejor posición que la otra. Con seguridad, la única conclusión correcta a la que se llega es que o ambas personas saben que hay una esfera verde del otro lado de sus ventanas o que ninguna de ellas lo sabe. Sería totalmente arbitrario, y por lo tanto irrazonable, decir que una persona lo sabe y la otra no.

Sin embargo, es perfectamente posible que una de estas personas esté equivocada y que la otra no. Supongamos que la primera persona ve lo que ve porque hay una esfera del otro lado de su ventana. Por otro parte, supongamos que la segunda persona ve lo que ve porque se le está engañando con espejos y dibujos, y no hay en absoluto una esfera verde del otro lado de su ventana. Además, el engaño está tan bien hecho que de un lado de las ventanas nadie podría detectar ninguna diferencia con lo que se ve afuera. La única conclusión razonable es que ninguna de las personas tiene conocimiento. Una persona está equivocada y la otra podría haberlo estado.

Lo que acabamos de imaginar tiene implicaciones generales. Imaginemos a dos personas que ven la misma cosa aun cuando lo que una de ellas ve realmente existe y lo que la otra ve no existe. En general, las experiencias que una persona tiene cuando ve algo que realmente existe pueden duplicarse en las experiencias de otra persona a la que se está engañando. Puesto que las experiencias en cuestión proporcionan la única evidencia que una persona tiene para creer en lo que cree, si una persona no sabe lo que cree, lo mismo puede pasarle a la otra. Si una está equivocada al creer algo, entonces otra persona que tenga una creencia similar, basada en experiencias similares, puede sin duda estar equivocada —aun cuando de hecho no se haya equivocado. Consideremos de nuevo a las dos personas que ven una esfera verde a través de sus respectivas ventanas. La segunda persona

está equivocada al creer que hay una esfera verde del otro lado de su ventana. Esto muestra que la primera persona, que de hecho no está equivocada, podría haberlo estado. La segunda persona estaba equivocada y la primera no tenía más evidencia a favor de lo que creía que la que tenía la segunda persona. Al tener la clase de evidencia que tenía, la primera persona podría haber estado equivocada. La prueba es que la segunda persona tiene exactamente esa clase de evidencia y estaba equivocada. Lo que fue de esa manera en el primer caso podría haber sido así en el otro. El argumento a favor del escepticismo no requiere otra suposición.

El argumento escéptico modificado

Entonces podemos concluir con una formulación ligeramente modificada del argumento a favor del escepticismo. Las primeras dos premisas del argumento, que difieren de las premisas iniciales del precedente argumento escéptico, son las siguientes:

1. Las experiencias de una persona que tiene una creencia perceptual verdadera pueden duplicarse en las experiencias de una persona cuya creencia perceptual es exactamente similar pero falsa.
2. Si las experiencias de una persona que tiene una creencia perceptual verdadera pueden duplicarse en las experiencias de una persona cuya creencia perceptual es exactamente similar pero falsa, entonces siempre es lógicamente posible que cualesquiera de nuestras creencias perceptuales sean falsas.

La siguiente premisa es la misma que en el argumento anterior:

3. Si siempre es lógicamente posible que cualesquiera de nuestras creencias perceptuales sean falsas, entonces nunca sabemos si algunas de nuestras creencias perceptuales son verdaderas.

De estas tres premisas podemos deducir la conclusión escéptica:

4. Nadie sabe nunca que algunas de sus creencias perceptuales son verdaderas.

Otra objeción: el problema de la generalización

El argumento precedente puede cuestionarse sobre la base de que se obtiene una conclusión general a partir de un ejemplo particular. Es cierto que las dos personas que miran a través de sus respectivas ventanas pueden tener casi exactamente las mismas experiencias, aun cuando una de ellas está equivocada y la otra está en lo correcto. Quizá esto muestre que ambas personas podrían haber estado equivocadas y que ninguna de ellas conoce lo que cree. Sin embargo, aceptar este argumento no significa aceptar la conclusión más general de que siempre que alguien vea algo que de hecho sea el caso, sus experiencias pueden ser exactamente similares a las experiencias de otra persona que ve la misma cosa, aunque de hecho esté equivocada. Por ejemplo, consideremos a una persona que sostiene directamente frente a ella el objeto que ve. ¿Cómo podrían sus experiencias duplicarse en las experiencias de alguien que no tiene ante sí tal objeto? Si no pudieran duplicarse sus experiencias, entonces podría rechazarse la premisa (1) del argumento escéptico anterior.

Otros argumentos a favor del escepticismo: la alucinación y el cerebrino

La clase de experiencias que una persona tiene cuando realmente está frente al objeto que ve en general puede ser idéntica a las experiencias de una persona que no está frente a ese objeto. Señalamos en nuestro experimento que ambas personas ven lo que creen que es una esfera verde a través de su ventana. Pero quitar la ventana, aunque podría ayudar a esas dos personas a descubrir el truco que se le hizo a una de ellas, no alteraría la fuerza primaria del argumento. Todos nosotros vemos el mundo a través de la "ventana" de nuestros sentidos y, como resultado de ello, una persona que ve algo que existe puede en general tener la misma experiencia que alguien que ve algo que no existe.

El argumento basado en las alucinaciones

Lady Macbeth proporciona el ejemplo más claro de lo que estamos tratando de probar. En un momento dado, después del asesinato de Duncan, ella ve sangre en sus manos. Además, también

siente la sangre. Sus manos parecen estar cubiertas por la sangre de Duncan. Lady Macbeth se vuelve loca. Parte de su locura consiste en ver y sentir sangre en sus manos. Por supuesto, ésta es una alucinación. Sus manos están perfectamente limpias. Pero las experiencias que ella tiene cuando está alucinando podrían ser exactamente similares a las experiencias que tuvo cuando realmente tuvo sangre en las manos. Así como ella podría estar equivocada en el último momento al creer que había sangre en sus manos —de hecho está equivocada— también podría estar equivocada al creer lo mismo en momentos anteriores. En ambos casos, Lady Macbeth tiene las mismas experiencias para creer eso. Desde la perspectiva de sus propias experiencias, ella no estaba en una posición mejor para creer que había sangre en sus manos en momentos anteriores que la posición que tenía en el último momento; la evidencia obtenida de la experiencia no proporcionaba una razón mejor para creer eso en un momento y no en el otro. En consecuencia, sería arbitrario, irracional y epistemológicamente antidemocrático suponer que Lady Macbeth sabe que tiene sangre en las manos en el momento anterior pero no en el último momento.

Las alucinaciones de este tipo muestran que las experiencias que una persona tiene cuando ve algo que existe pueden duplicarse en las experiencias que tiene cuando ve lo que no existe. Por otro lado, además de ser víctima de un engaño por parte de una experiencia visual, el sujeto de las alucinaciones puede también ser víctima de un engaño por parte de la experiencia táctil, así como por la experiencia de los otros sentidos. Podemos imaginar que, una vez loca, Lady Macbeth no sólo ve, sino que también siente y huele la sangre en sus manos, aunque en ellas no haya nada. Tal alucinación es completa y sistemática respecto a todos los sentidos. A diferencia de la alucinación de Macbeth, quien ve una daga que no puede tocar ni sentir, que es una alucinación parcial y no sistemática y que sólo afecta a uno de sus sentidos, la alucinación de Lady Macbeth se extiende a todos los sentidos y también es completa y sistemática.

El ejemplo que acabamos de considerar implica tanto el error existencial como el cualitativo. Lady Macbeth cree erróneamente que hay sangre en sus manos cuando no la hay —un error existencial— y cree que sus manos están rojas y huelen a sangre cuando ni están rojas ni huelen a sangre —un error cualitativo. Estas

creencias perceptuales implican errores tanto existenciales como cualitativos y, por lo tanto, no constituyen conocimiento.

Sin embargo, aun cuando las creencias perceptuales de Lady Macbeth sean correctas (inmediatamente después del asesinato de Duncan), éstas se basan en experiencias sensoriales que más tarde se reproducen cuando Lady Macbeth está alucinando y sus creencias perceptuales son erróneas. Así, nuestra defensa de la premisa

1. Las experiencias de una persona que tiene una creencia perceptual verdadera pueden duplicarse en las experiencias de una persona cuya creencia perceptual es exactamente similar pero falsa

es que tal duplicación de las experiencias puede ser siempre el resultado de alucinaciones. Es obvio que las creencias perceptuales erróneas basadas en experiencias alucinatorias no constituyen conocimiento, y la experiencia no corrobora mejor las creencias perceptuales correctas. Por lo tanto, las creencias perceptuales en general, sean verdaderas o erróneas, no constituyen nunca conocimiento.

Una vez más, es importante cuidarse de los malentendidos. Al distinguir entre los casos que conllevan alucinaciones y los que no, el escéptico no se contradice al suponer que nosotros sabemos cuándo se trata de un caso y cuándo del otro. Todo lo que el escéptico necesita suponer es que algunas creencias acerca de tales asuntos son verdaderas y otras falsas. El escéptico negaría que Lady Macbeth sabe que tiene sangre en sus manos inmediatamente después del asesinato de Duncan, pero podría conceder consistentemente que ella creía eso y que su creencia era verdadera. Nosotros podemos, sin caer en la inconsistencia, tanto estar de acuerdo en que hay una distinción entre la alucinación que evoca una creencia perceptual falsa y la experiencia ordinaria que evoca una creencia perceptual verdadera, como negar que sepamos que la primera es falsa y la segunda verdadera. Tal es la posición que adopta aquí el escéptico.

Una objeción de sentido común: ¿son siempre posibles las alucinaciones?

Nuestra objeción al argumento anterior del escéptico es exactamente análoga a nuestra objeción a su argumento basado en el

ejemplo de la persona que ve una esfera verde inexistente. En ese caso objetamos que el escéptico llegaba con un solo ejemplo a una conclusión totalmente general. Señalamos que éste es un procedimiento completamente ilegítimo. Aunque concedemos que las experiencias del hombre que ve la esfera verde existente pueden duplicarse exactamente en las experiencias de la persona que ve una esfera verde inexistente, negamos que las experiencias de la persona que ve algo que realmente existe puedan *siempre* duplicarse en las experiencias de una persona que ve algo que no existe. Aceptamos lo que se dijo sobre ese ejemplo particular, pero negamos la conclusión general derivada de él.

De nuevo nos enfrentamos con un caso similar. El escéptico elabora un ejemplo: Lady Macbeth con y sin manos ensangrentadas. Las experiencias que ella tiene cuando ve algo que existe se reproducen bajo la forma de alucinaciones cuando ve algo que no existe. Concluimos que cuando una persona ve algo que existe, sus experiencias pueden muy bien duplicarse bajo la forma de alucinaciones cuando ve algo que no existe. Pero, ¿cómo se sigue una conclusión general de ese único ejemplo? ¿Por qué medios va a probar el escéptico que siempre es posible duplicar bajo la forma de alucinaciones las experiencias sensoriales que tenemos cuando nuestras creencias perceptuales son verdaderas? ¿Cómo demostró él que las alucinaciones siempre son posibles, sin importar cómo sean nuestras experiencias? Hasta ahí no llegó la demostración; por lo tanto, no tenemos razones para aceptar la conclusión del escéptico.

Defensa del escepticismo: lo uno y lo múltiple

Hay aquí una pregunta respecto a dónde se encuentra el peso de la prueba. Si uno concede que una alucinación como la de Lady Macbeth es posible, ¿qué razón hay para negar que cualquier otra alucinación sea posible? Cuando creemos ver algo en nuestras propias manos, ése es el tipo de creencia que comúnmente aceptamos con la mayor confianza y ecuanimidad. Cuando creemos que vemos algo a distancia, o cuando nuestra visión se encuentra limitada de cualquier otra manera, podemos tener alguna duda. Pero cuando vemos algo en nuestras manos y también lo sentimos y lo olemos, entonces no tenemos dudas. Por el contrario, nos sentimos seguros de que la cosa existe. Si las experiencias de este tipo pueden ser producidas por alucinaciones, y si las creencias perceptuales resultantes son un error, entonces ¿cómo podemos negar razonablemente que cualquier experiencia pueda ser producida por alucinaciones y, consecuentemente, verse acompañada de creencias perceptuales equivocadas? Ciertamente no podemos negar esto. La gama de experiencias que las alucinaciones pueden producir no tiene límite. Y el argumento a favor del escepticismo es perfectamente sólido.

Una defensa de sentido común: la coherencia y el testimonio de otros

El argumento del escepticismo que acabamos de enunciar supone que las alucinaciones completas y sistemáticas siempre son posibles. Ésta es la premisa que examinaremos ahora críticamente. Algunas veces las alucinaciones ocurren y nos confunden respecto a lo que existe en nuestras propias manos. Pero no estamos totalmente a la merced epistemológica de tales alucinaciones ya que tenemos maneras de descubrir cuándo nuestras experiencias son alucinatorias. De hecho, a menos que hubiera alguna manera de constatar que tenemos alucinaciones, aun cuando esas alucinaciones fueran muy sistemáticas y completas, no estaríamos ahora en posición de afirmar que tales alucinaciones son posibles. Pero si tenemos alguna forma de constatar si estamos o no sufriendo una alucinación, entonces debe haber algunas creencias perceptuales acompañadas por experiencias que descartan la posibilidad de las alucinaciones. En este caso, las experiencias en las que se basa nuestra creencia no pueden ser alucinatorias.

Por otra parte, no es difícil explicar qué tipo de experiencias descartan la posibilidad de las alucinaciones. Sólo es necesario preguntarnos cómo descubrimos de hecho que estamos sufriendo una alucinación. Una manera de hacer tal descubrimiento es mediante el testimonio de otras personas que saben que nuestras experiencias son alucinatorias. Muchas personas estaban en posición de decirle a Lady Macbeth que sus experiencias eran alucinatorias y, aunque en su locura no hubiera aceptado tal información, esa información estaba totalmente a su alcance. Puesto que nosotros no estamos interesados primordialmente en la locura sino en la normalidad, es muy importante señalar que una persona normal puede descubrir gracias a la ayuda de los otros que algunas de sus experiencias son alucinatorias. Más aún,

cuando uno está en compañía de otros y todos coincidimos respecto a lo que vemos, es del todo razonable asumir que no se está sufriendo una alucinación. No obstante, se hace necesaria una salvedad. Algunas veces, en circunstancias inusuales, sabemos que todo un grupo de personas es susceptible de alucinaciones. Por ejemplo, supongamos que todo un grupo de personas ha tomado una droga que, se sabe, produce alucinaciones; o bien supongamos que todos los integrantes de ese grupo han sido privados durante mucho tiempo de bebida o sueño. Tales condiciones pueden producir alucinaciones de grupo. Sin embargo, si las personas y las circunstancias son totalmente normales, como comúnmente lo son, entonces un acuerdo en la creencia perceptual descarta la posibilidad de alucinaciones.

Hay otra manera de detectar las alucinaciones que no requiere del testimonio de otros. Es la que tiene que ver con la coherencia entre nuestras experiencias. Una persona que sufre la alucinación de estar bebiendo agua cuando no hay agua a su alcance, puede ver, sentir e incluso saborear el agua que, a causa de su alucinación, cree erróneamente que existe. Sin embargo, si esa persona ha sido privada de agua por mucho tiempo, pronto se dará cuenta de que su sed no ha sido saciada en lo absoluto. De hecho, a partir de tales experiencias las personas han concluido que estaban sufriendo una alucinación. En lo sucesivo no se equivocarán. Así, en este caso hay una falla en la coherencia experiencial. Al beber agua esperamos saciar la sed, y cuando tenemos la experiencia de ver, sentir y beber agua pero nuestra sed no es saciada, entonces las experiencias parecen incoherentes e incomprensibles. Por lo tanto, la incoherencia es un signo de las alucinaciones y, en cambio, la coherencia es un signo de la realidad. De hecho, las experiencias que son suficientemente coherentes excluyen la posibilidad de las alucinaciones.

Por último, estos criterios de no-alucinaciones, o de experiencias verídicas, pueden satisfacerse juntos y así pueden reforzarse el uno al otro mutuamente. Con frecuencia nuestras experiencias son totalmente coherentes y nuestras creencias perceptuales coinciden del todo con las creencias de otros que están con nosotros.

Defensa del escepticismo: sobre cómo no cometer una petición de principio

El hecho de que el argumento anterior recurra al testimonio de los demás como una salvaguarda contra las alucinaciones lleva a cometer una petición de principio, ya que para saber qué es el testimonio del otro, primero debemos saber que estamos siendo comparados con otro y saber lo que el otro dice. Pero conocer estas cosas es saber algo al ver o percibir de alguna otra manera, que ellas son así. El argumento descansa directamente en la suposición de que percibir tales cosas constituye un conocimiento. Por supuesto, los argumentos del escepticismo intentan refutar precisamente esta suposición. Más aún, es totalmente posible ampliar estos argumentos de tal modo que se apliquen al presente caso. Supongamos que Lady Macbeth, además de tener la alucinación de ver, sentir y oler sangre en sus manos, también tiene la alucinación de oír que los otros le dicen que hay sangre en sus manos. La experiencia de oír tal testimonio de que hay un acuerdo por parte de los otros puede duplicarse en experiencias alucinatorias de la misma manera en que ocurre con las experiencias de ver, sentir, oler y saborear.

Por otra parte, el segundo argumento basado en la coherencia experiencial tiene la misma debilidad. Ciertas alucinaciones se hacen evidentes para sus víctimas por algún tipo de incoherencia pero una alucinación semejante es parcial o incompleta. A veces no aparecen rasgos de la experiencia esperados, y la experiencia se muestra como alucinatoria al ser demasiado sorprendente. Pero, ¿por qué tenemos que asumir que las alucinaciones se presentan siempre de esa manera? ¿Qué prueba hay de que las experiencias sistemáticas y coherentes no puedan resultar de alucinaciones? No hay razón para suponer que tales alucinaciones son imposibles. Por lo tanto, tenemos de nuevo justificación para concluir que las experiencias que una persona tiene cuando sus creencias perceptuales son verdaderas pueden repetirse exactamente en alucinaciones cuando sus creencias perceptuales son falsas. En consecuencia, tales creencias nunca constituyen conocimiento.

El argumento del cerebrino

Sin embargo, debemos detenernos más en el argumento de los críticos para asegurar que el escéptico no sea acusado una vez más

de pasar demasiado rápidamente del ejemplo particular a una conclusión general. Para librarnos de esta objeción recurrente, entreguémonos un poco a la ciencia ficción y al hacerlo probemos de una vez por todas que el escepticismo es la posición correcta y sostenible. Imaginemos que un supercientífico inventa una máquina, a la que llamaremos "cerebrino", que le permite producir alucinaciones en ciertos sujetos. La máquina opera influyendo en el cerebro de un sujeto que usa un casco especial, llamado "casco cerebrino". Cuando el casco cerebrino es colocado en la cabeza de un sujeto, el operador del cerebrino puede afectar el cerebro del sujeto de tal manera que produce en éste cualquier alucinación que aquél desee. El cerebrino es una máquina productora de superalucinaciones. Las alucinaciones que produce pueden ser tan completas, sistemáticas y coherentes como las desee el operador del cerebrino.

Hay que admitir que no hay tales máquinas. Sin embargo, una máquina semejante es ciertamente una posibilidad. No hay ninguna contradicción involucrada en la idea de tal máquina y, por todo lo que sabemos, de hecho alguien puede inventarla en el futuro. ¿Qué prueba la posibilidad de semejante máquina? Prueba que las experiencias que una persona tiene cuando sus creencias perceptuales son verdaderas podrían duplicarse en alucinaciones cuando las mismas creencias perceptuales son falsas. Esto muestra que no hay marcas o signos en la experiencia mediante los cuales podamos distinguir las creencias perceptuales verdaderas de aquellas creencias perceptuales falsas que son confusiones que resultan de alucinaciones.

Una analogía ayudará a ilustrar la importancia de las consideraciones anteriores. Supongamos que estamos frente a un barril lleno de manzanas algunas de las cuales están podridas y otras no. Usualmente habrá algún signo o marca gracias al cual podamos diferenciar entre las podridas y las que están en buen estado. Las manzanas podridas estarán manchadas o blandas, o tendrán algún otro defecto visible por el que podamos detectar su condición. Por otro lado, las manzanas en buen estado estarán duras, rojas y además se verán apetecibles. Así, podemos decir que diferenciamos entre una manzana en buen estado y una podrida porque tenemos signos para guiarnos.

Sin embargo, supongamos que estamos frente a un barril de manzanas que son totalmente indistinguibles en apariencia, aunque algunas manzanas estén podridas del centro. Podemos imaginar que no hay signos externos por los que podamos afirmar que las manzanas están podridas. Tenemos ahora frente a nosotros una manzana de ese barril y se nos ha prohibido partirla. En este predicamento, si alguien nos preguntara si la manzana está podrida o no, la única cosa que podríamos contestar es "no lo sé". Podríamos agregar "no hay forma de saberlo".

De manera similar, como no hay marcas o signos en la experiencia por medio de los cuales podamos distinguir las creencias perceptuales verdaderas que se dan en la experiencia ordinaria de las creencias perceptuales falsas producto de alucinaciones, si alguien nos preguntara si nuestra creencia perceptual es verdadera o falsa, lo único que podríamos contestar es "no lo sé". Podríamos agregar, "no hay forma de saberlo". Exactamente como no hay manera de saber si las manzanas de un segundo barril están podridas porque no tenemos signos experienciales para guiarnos, de la misma forma no hay manera de afirmar que nuestras creencias perceptuales son verdaderas puesto que no tenemos signos experienciales para guiarnos.

No hay manera de constatar por medio de la experiencia si nuestras creencias perceptuales son verdaderas, y al no tener más que la experiencia como guía, no tenemos forma de desechar la posibilidad de error. Aun cuando suceda que nuestra experiencia perceptual sea verdadera, podríamos de cualquier manera estar equivocados. De hecho, cuando una creencia perceptual es verdadera, esto se debe más a una cuestión de buena suerte que de sentido común. Por supuesto, ninguna creencia que resulte ser verdadera por mera suerte puede razonablemente ser considerada como conocimiento.

Una objeción: posibilidad y realidad

En los primeros argumentos examinados, el escéptico argumentó partiendo de un solo ejemplo basado en alucinaciones y llegó a una conclusión general, lo que sin duda es una falacia; pero al evitar ahora esta falacia, argumenta a partir de la posibilidad para llegar a la realidad, lo que no deja de ser una falacia. Los argumentos presentes parten de la premisa de que el cerebrino es una posibilidad lógica y de que, consecuentemente, es una posibilidad lógica el que deba haber alucinaciones coherentes, completas y

sistemáticas en todos sentidos. De esta premisa de la posibilidad lógica él llega a la conclusión de que *de hecho* no tenemos forma de constatar si estamos alucinando o no. ¿Siguiendo qué línea de razonamiento puede derivarse de una premisa que sólo se refiere a la posibilidad, una conclusión fáctica? Aun cuando es lógicamente posible que las alucinaciones deban ser coherentes, completas y sistemáticas, las alucinaciones de hecho no son tan difíciles de detectar. Por lo tanto, la experiencia *de hecho* nos permite constatar si nuestras creencias perceptuales son verdaderas o falsas.

Una réplica escéptica: cómo pasar de la posibilidad a la realidad

La opinión de que "de hecho las alucinaciones no son tan difíciles de detectar" es el meollo de este problema. Si el cerebrino es una posibilidad lógica, entonces ¿cómo podemos decir que de hecho las alucinaciones no son tan difíciles de detectar? Quizá, por el contrario, suframos constantemente alucinaciones que no podemos detectar. Si es lógicamente posible que las alucinaciones sean coherentes, completas y sistemáticas en todos sentidos, entonces no hay manera de detectar en ningún momento que no estemos sufriendo una alucinación. Nuestro crítico supone que hay de hecho muchas alucinaciones que podemos detectar, pero esto es secundario respecto al problema básico. El problema radica en explicar cómo es posible constatar que no estamos alucinando. Nuestro argumento a partir del cerebrino fue concebido para establecer que nunca podemos constatarlo, aun cuando algunas veces podamos constatar que estamos alucinando.

Que el argumento establece esto puede verse reflexionando de nuevo sobre nuestros barriles de manzanas. Supongamos que es fácil detectar algunas manzanas podridas. Tienen manchas café, están blandas, etc. Pero supongamos que es difícil constatar que otras manzanas están podridas y, si nos limitamos a un examen externo, que esto es totalmente imposible. No hay signo externo de la putrefacción de algunas manzanas podridas. En este caso sería totalmente ridículo afirmar que podemos constatar cuándo una manzana no está podrida porque a veces nos damos cuenta de que las manzanas están podridas.

Un argumento exactamente análogo se aplica al caso de las alucinaciones. Algunas veces podemos detectar que nuestra experiencia es alucinatoria. Pero sería ridículo concluir a partir de

esto que siempre podemos constatar cuándo una experiencia no es alucinatoria. A veces podemos constatar que estamos alucinando, pero no tenemos forma de constatar que no estamos alucinando.

Nuestro argumento para apoyar esta afirmación queda mejor planteado bajo la forma de un reto. Consideremos algunas creencias perceptuales de las que podríamos sostener que no son el resultado de alucinaciones, ¿Qué experiencia o experiencias garantizan esto? Es más, ¿qué experiencias nos proporcionan alguna *evidencia* de ello? Señalemos que para cualquier experiencia que se indique, el argumento del cerebrino será del todo suficiente para probar que tal experiencia no es garantía de que no estemos alucinando. Todo lo que necesitamos hacer es imaginar que tenemos, sin saberlo, un casco cerebrino en nuestra cabeza. ¡El operador del cerebrino está produciendo experiencias alucinatorias que son las mismas experiencias que afirmamos que garantizan que no estamos alucinando!

El paso de la posibilidad de las alucinaciones a la conclusión de que de hecho no hay manera de constatar que uno no está alucinando es legítimo, porque la primera posibilidad puede usarse para rechazar cualquier experiencia que sea tan poco pertinente como para ser un signo seguro de la realidad. Puede mostrarse que una experiencia semejante es inadecuada para esta tarea sobre la base de que es perfectamente posible que una experiencia tal sea producida por alucinaciones.

El argumento del operador maligno

El argumento anterior puede reforzarse si dejamos que nuestros ejemplos se tornen más fantasiosos de lo que han sido hasta ahora. Descartes imaginó un genio maligno muy poderoso que constantemente se empeña en engañarnos. Hemos provisto a Descartes de los medios técnicos para este experimento imaginario. Imaginemos que todas las personas están controladas por el cerebrino y que la máquina es manejada por algún ser maligno, el Dr. O, quien trama mantenernos completamente en el error por medio de alucinaciones. El Dr. O no desea ser detectado, así que suministra alucinaciones que son coherentes, completas y sistemáticas. Nuestras experiencias llenan nuestras expectativas y no contienen más sorpresas de las que esperaríamos de la

realidad. Pero no es la realidad lo que experimentamos; nuestras creencias perceptuales acerca del mundo son totalmente equivocadas, ya que la fuente de nuestras experiencias es una simple máquina, el cerebrino, que crea alucinaciones. En tal predicamento podríamos tener justamente la clase de creencias perceptuales que ahora tenemos, basadas en experiencias exactamente similares a las que tenemos ahora. Pero nuestras creencias perceptuales serían totalmente falsas.

La situación imaginada no difiere de las nuestras respecto a las razones o evidencia que tendríamos para nuestras creencias perceptuales. La experiencia es virtualmente la misma en ambos casos. En consecuencia, si carecemos de conocimiento en una situación, debemos sin duda carecer de él en las otras. Es obvio que carecemos de conocimiento cuando somos controlados por el cerebrino ya que nuestras creencias perceptuales son entonces falsas. Por lo tanto, también carecemos de conocimiento en nuestra situación presente. Dicho de manera más precisa, nuestras creencias perceptuales no pueden conformar conocimiento en cualquiera de los dos casos.

No estamos sugiriendo que el cerebrino exista o que estemos controlados por él. El argumento anterior no depende de que se crea algo tan extraño como eso; sólo depende de la premisa de que cierta situación es imaginable y, por lo tanto, lógicamente posible. Esta posibilidad muestra que las experiencias en las que basamos nuestras creencias perceptuales podrían llevar tan fácilmente al error como a la verdad. Si la situación imaginada existiera realmente, entonces deberíamos ser llevados a error. Nosotros creemos que no estamos controlados por una máquina tal, y si somos afortunados en esa creencia, entonces no hay duda de que muchas de nuestras creencias perceptuales son verdaderas. Pero debemos agradecer la corrección de estas creencias a la buena fortuna y no a una buena evidencia. Somos simplemente afortunados si no hay un Dr. O que nos controle con un cerebrino. Nuestras creencias perceptuales, cuando son verdaderas, resultan serlo sólo como una cuestión de buena suerte. Basadas naturalmente en las mismas experiencias, esas creencias son falsas si no tenemos suerte. Si una creencia es verdadera como resultado de la suerte, entonces es una conjetura afortunada —y no conocimiento. En suma, somos afortunados si no hay un ser

malévolo que nos controla con un cerebrino, y de esa buena fortuna puede resultar una buena fortuna adicional de que la mayoría de nuestras creencias perceptuales sea verdadera. Pero es sólo cuestión de suerte, nada epistemológicamente más glorioso que eso.

Resumen de la posición escéptica

Defendimos antes el escepticismo empleando un argumento cuya primera premisa fue

1. Las experiencias de una persona que tiene una creencia perceptual verdadera pueden duplicarse en las experiencias de una persona cuya creencia perceptual es exactamente similar pero falsa.

De esta premisa y de las dos siguientes

2. Si las experiencias de una persona que tiene una creencia perceptual verdadera pueden duplicarse en las experiencias de una persona cuya creencia perceptual es exactamente similar pero falsa, entonces siempre es lógicamente posible que cualesquiera de nuestras creencias perceptuales sean falsas

y

3. Si siempre es lógicamente posible que cualesquiera de nuestras creencias perceptuales sean falsas, entonces nunca sabemos si algunas de nuestras creencias perceptuales son verdaderas

dedujimos la conclusión escéptica

4. Nadie sabe nunca que algunas de sus creencias perceptuales son verdaderas.

Los oponentes del escepticismo trajeron a colación la premisa (1) del argumento y ahora nosotros hemos derivado esta premisa de las siguientes premisas:

5. La hipótesis del cerebrino es lógicamente posible.
6. Si la hipótesis del cerebrino es lógicamente posible, entonces cualquier experiencia puede duplicarse en alucinaciones.

7. Si cualquier experiencia puede duplicarse en alucinaciones, entonces las experiencias de una persona que tiene una creencia perceptual verdadera pueden ser idénticas a las experiencias de una persona cuya creencia perceptual sea exactamente similar pero falsa.

A partir de estas premisas verdaderas puede deducirse válidamente la premisa (1).

Una objeción: la degradación del Dr. O

Examinemos la situación que estamos imaginando, a saber, una en la que el genio maligno, el Dr. O, nos engaña a todos, ya que se ocupa de proporcionarnos alucinaciones con su cerebrino. ¿Es realmente posible esta situación? Considerémosla en términos muy concretos. Imaginemos al Dr. O ingeniándoselas para engañarnos. Más aún, concentrémonos en la experiencia de un hombre, cuyo nombre es Tomás, a quien el Dr. O quiere engañar. Al final consideraremos cómo podría engañar el Dr. O a Tomás con el cerebrino, pero primero consideremos una técnica un tanto diferente que tiene el Dr. O para engañar a Tomás. Más adelante resultará clara la importancia de esto.

Supongamos que el Dr. O es ese genio maligno de quien Descartes escribió:

> Así pues, supondré que hay, no un verdadero Dios —que es fuente suprema de verdad—, sino cierto genio maligno, no menos artero y engañador que poderoso, el cual ha usado de toda su industria para engañarme. Pensaré que el cielo, el aire, la tierra, los colores, las figuras, los sonidos y las demás cosas exteriores no son sino ilusiones y ensueños, de los que él se sirve para atrapar mi credulidad.[5]

Ahora imaginemos a nuestro genio maligno a punto de engañar a Tomás. Nuestra imaginación estará guiada por la ingeniosa mano de O. K. Bouwsma, quien escribe:

> Las mentiras comunes, las mentirillas de todos los días, las pequeñas, las viejas, no le provocaban ningún placer. Deseaba algo nuevo

[5] René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de Vidal Peña, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, p. 21.

> y algo grande. Explotaba su genialidad; revelaba una idea. Y emborronaba al interior de su gastada aureola, "Mañana lo transformaré todo, todo, todo. Transformaré las flores, los seres humanos, los árboles, las colinas, el cielo, el sol y todo lo demás, en papel. Lo único que no transformaré es el papel. Habrá flores de papel, seres humanos de papel, árboles de papel. Y los seres humanos serán engañados. Pensarán que hay flores, seres humanos, árboles, pero no habrá sino papel. Será gigantesco. Y debe funcionar. Después de todo, a los hombres se les ha engañado sin tantas molestias. Hubo una vez un marinero, creo que era bautista, que decía que todo era agua. Y no había más agua de la que hay ahora. Y hubo una vez un empleado de billar que decía que todo era bolas de billar. Por supuesto, esto sucedió hace mucho tiempo, mucho antes de que abrieran un billar y al escuchar, oí que estaba lleno del sonido de una trompeta. Mis planes son buenos. Lo intentaré".
>
> Y el genio maligno siguió sus propias instrucciones y obró según sus palabras. Y esto fue lo que pasó.
>
> Imaginemos a un joven, Tomás, tan brillante hoy como lo fue ayer, acercándose a una mesa en la que ayer había visto un jarrón con flores. Hoy, de pronto le sorprende que no son flores. Fija su atención en ellas, confundido, desvía la mirada, vuelve a mirar. ¿Son éstas flores? Niega con la cabeza. Se ríe entre dientes. "Aja, es curioso. ¿Es esto un truco? Con toda seguridad, ayer había flores en ese jarrón. " Olfatea sospechosa, esperanzadamente, pero no percibe nada. Su nariz no le ofrece ninguna seguridad. Piensa en los pájaros que vuelan hacia las uvas del cuadro para picotearlas y en la yegua que relincha ante el parecido del caballo de Alejandro. ¡Ilusiones! El cuadro no supuraba jugo alguno, y el parecido se mantenía fijo. Caminó lentamente hacia el jarrón con flores. Miró y olfateó y levantó la mano. Golpeó ligeramente un pétalo, como buen amante de las flores, y retrocedió. Difícilmente podía creer lo que tocaban sus dedos. No eran flores. Eran papel.
>
> Mientras él permanece parado, perplejo, Milly, amigable y querida, entra en la habitación. Viéndolo a él ocupado con las flores, está a punto de tomar el jarrón y ofrecerle a él las flores, cuando de pronto nuevamente él es presa de sentimientos de extrañeza. Milly parece una enorme muñeca. Mira muy de cerca, tan cerca como se atreve, viendo que después de todo ésa puede ser Milly. Milly, ¿eres Milly? —eso no cuadra. La boca de ella chasquea cuando la abre, habla, y se cierra con precisión. Su frente brilla y él se estremece al pensar en la de Mme Tussaud. El cabello está trenzado en forma uniforme, perfecta, como el de Milly, pero mientras ella alza una mano para proteger su arreglo, tocándolo, mostrándose muy satisfecha, susurra como un periódico. Sus dientes son blancos como

una publicación mensual elegante. Sus encías son rosa y hay un badajo en su boca. Él piensa en muñecas y en la muñeca de caucho que él apretaba; tiene el ombligo mal colocado, justo en la concavidad de la espalda, la que silbaba. ¡Galatea en papel! ¡Ilusiones!

Tomó nota de todos estos detalles, destello a destello a destello. Alcanza una silla para calmarse y justo a tiempo. Ella se acerca con el jarrón con flores y, al serle acercado a él el jarrón, los brazos de ella se sacuden repentinamente. La flexibilidad, la suavidad, la redondez de la vida se ha ido. Una sonrisa crispada ilumina inadecuadamente su rostro. Él extiende la mano para tomar el jarrón y sus propios brazos se sacuden repentinamente como antes le sucedió a los de ella. Toma el jarrón y, mientras lo hace, ve su mano. Está pálida, fresca, nevada. Temblando, tira el jarrón, pero no se rompe y el agua no se derrama. ¡Qué burla!

Se precipita hacia la ventana, esperando ver el mundo real. El espectáculo es el de un escenario teatral. Aun el cuadro de la ventana ha sido trazado muy finamente, como papel celofán. A distancia se ven las siluetas de hombres que deambulan, árboles que se sacuden y casas y piedras que ruedan y colinas sobre el delgado corte transversal de un camión cuyos resoplidos producen eco al moverse. Ve hacia arriba, al cielo, y está bajo. Hay un parche justo encima de él, una veta anda suelta. El sol brilla resaltando entre el azul como una gota de plata alemana. Extiende su pálida mano haciendo crujir el celofán, y su mano toca el cielo. El cielo se sacude y caen pequeños pedazos de él, cubriendo su mano blanca de confeti. ¡Artificio![6]

La lección que debemos aprender de esta historia no es que el mal siempre fracasa, sino que el engaño presupone siempre la posibilidad de que se le descubra. Para descubrir que ha sido engañado, todo lo que Tomás necesita es darse cuenta de que lo que considera que son flores, Milly, etc., son en realidad papel. De esa manera el fraude es puesto de manifiesto.

Sin embargo, el escéptico nos ha pedido que imaginemos que el Dr. O no se contenta con algo tan endeble y dudoso como el papel; por el contrario, el genio maligno nos proporcionará experiencias mediante el cerebrino. Así, no necesita molestarse usando algo para hacernos pensar que eso es otra cosa. De hecho, podríamos muy bien imaginar que lleva a cabo su diablura cuando no estamos frente a ninguna cosa. Dado que el cerebrino

[6] O. K. Bouwsma, "Descartes' Evil Genius", *The Philosophical Review*, Vol. 58 (1949), pp. 141–142.

es el que produce alucinaciones, no necesitamos suponer en absoluto que existe cualquiera de las cosas usuales del mundo cuando el Dr. O engaña a sus víctimas. Por lo tanto, supongamos que todas esas cosas están destruidas. Podemos entonces imaginar que Tomás permanece solo en un mundo vacío, con un casquete cerebrino atado firmemente a su cráneo. Por supuesto, él se encuentra ajeno a su situación ya que el Dr. O, fiel a su plan, provee a Tomás de alucinaciones que son idénticas a las experiencias de su existencia usual. Si Tomás escribiera en su diario (el que, ¡por desgracia!, ya no existe), podría escribir lo que Bouwsma imagina:

"Hoy, como siempre, entré al cuarto y ahí estaba el jarrón con flores sobre la mesa. Me dirigí a ellas, las palpé y las olí. ¡Doy gracias a Dios por las flores! Para mí no hay nada tan real como las flores. En ellas está la esencia genuina de la sustancia del mundo. Parece indignante pensar incluso en ellas como algo erecto y ondulante sobre columnas de savia. ¡Savia! ¡Savia!"

Había más sobre este mismo tenor, que no vale la pena transcribir. Yo podría decir que el genio maligno estaba muy divertido, de hecho se reía con desprecio cuando leía las palabras "tan real", "esencia", "sustancia", etc., pero después frunció el ceño y pareció perplejo. Tomás siguió describiendo cómo Milly entró al cuarto y cuán contento se puso al verla. Hablaron sobre las flores. Después Tomás caminó hacia la ventana y miró cómo el jardinero hacía un espacio a poca distancia. El sol brillaba pero había unas cuantas nubes grises. Abrió la ventana, extendió la mano y cuatro grandes gotas de lluvia mojaron su mano. Regresó al cuarto y citó para Milly una canción de *La tempestad*. Dijo las palabras correctas y se sintió complacido consigo mismo. Había escrito más, pero esto es suficiente para mostrar cómo todo parecía tan normal. Y, también, cómo el genio maligno había tenido éxito.[7]

El éxito del genio maligno es completo. Engaña a Tomás haciendo que éste crea, mediante alucinaciones, que existe lo que el genio había destruido. Las experiencias alucinatorias de Tomás duplican exactamente las experiencias que hubiera tenido si aún existieran las cosas destruidas. Es un engaño extraordinariamente inteligente, pero a pesar de este aparente éxito, el Dr. O estuvo más cerca de tener éxito al engañarse a sí mismo que al engañar

[7] *Ibid.*, pp. 146–47.

a Tomás. ¿Por qué es esto así? Volvamos a la aparentemente vacía escena del drama.

Imaginemos que el Dr. O, habiendo engañado a Tomás, se enfada porque su éxito no fue reconocido y desea, mientras sigue con el engaño, enterar a Tomás de su logro. Al día siguiente, cuando Tomás tiene la experiencia de entrar en el cuarto donde están las flores, el genio maligno sutilmente sugiere a Tomás que no hay flores. Entonces Tomás tiene la experiencia de acercar las flores a su nariz, olerlas y tocarlas. Tomás se tranquiliza. Niega que haya un engaño. Después de todo, al haberlas mirado, olfateado, sentido, con resultados satisfactorios, ¿qué podría querer decir el genio maligno al afirmar que Tomás estaba siendo engañado? A esto, el genio maligno contesta lo siguiente: "Tus flores no son sino una alucinación". Pero Tomás no se deja persuadir. Sus flores son perfectas. ¿Una alucinación? ¡Nunca!

En este momento del drama, el Dr. O siente una fuerte tentación de girar el interruptor del cerebrino y mostrar el fraude a Tomás. Pero hacer eso equivaldría a acabar con el engaño, lo que no quiere hacer a causa de todo el trabajo que ha invertido en ello. Así que el genio maligno, que ahora ya no se siente tan ingenioso, se enfrenta con un dilema. O bien mantiene el engaño —en cuyo caso Tomás, al no querer reconocer el engaño, negará que éste existe—, o bien altera su plan —en cuyo caso Tomás, al darse cuenta de que ha sido engañado, convertirá un engaño perfecto en una farza perfecta. En cualquiera de los dos casos, el Dr. O no logrará alcanzar su meta, ya que si el engaño continúa, ¿cómo hará el Dr. O para que Tomás tenga algún indicio del engaño?

Desde la perspectiva de Tomás, el engaño total no es en absoluto un engaño. Una vez que se logra que ocurran todas las experiencias usuales, la sugerencia de que Tomás está sufriendo una alucinación resulta sin sentido. Tomás no puede pensar eso. Es sólo un sinsentido si suponemos que somos objeto de un engaño semejante. Cuando un hombre está alucinando, debe de haber maneras para detectar que así es, incluso si la víctima, como en el caso de Lady Macbeth, no logra darse cuenta de la alucinación por esos medios. Una vez que se realizan las pruebas apropiadas con el fin de asegurarse de que uno no está alucinando, no tiene sentido la sugerencia de que uno podría seguir alucinando. Lo

que queremos decir cuando afirmamos que una persona está alucinando es que algunas de esas pruebas fallarán. La alucinación perfecta es una burbuja de incongruencia semántica que desaparece bajo la presión del escrutinio semántico.

El escéptico argumenta que no hay manera segura de detectar una alucinación perfecta, es decir, una alucinación perfectamente coherente, completa, sistemática. Concluye que la creencia de que no estamos alucinando, si es verdadera, no resulta ser más que una conjetura afortunada. El defecto en este argumento radica en que el escéptico asume que una alucinación perfecta es posible. La imaginación, cuando trabaja en exceso, podría convencernos de que es posible una alucinación perfecta, pero esto no puede ser. Para que algo sea posible debe tener sentido. Sin embargo, la imaginación no se restringe a los límites de lo que tiene sentido. Resulta poco difícil imaginar algo aun cuando la idea misma de ello es por completo un sinsentido. Podemos imaginar un gato en un árbol cuyas partes desaparecen una por una, primero la cola, luego la pata, luego el cuerpo, hasta que finalmente todo lo que queda del gato en el árbol es una sonrisa felina. Podemos imaginar esto, pero la idea de una sonrisa felina sin una cabeza es por completo un sinsentido. La capacidad de la imaginación humana es uno de los gozos de la vida, pero constituye una trampa para la reflexión filosófica. Esto es verdadero precisamente porque es muy fácil suponer que lo que es imaginable es posible, lo cual constituye una suposición errónea y falaz.

La alucinación de un mundo sin mundo es precisamente como la sonrisa de un gato sin gato. Podemos imaginar ambas, pero ninguna de ellas tiene literalmente sentido.

Así, nuestra réplica al escepticismo es una réplica semántica. El argumento del escéptico acerca del genio maligno se sigue de la premisa de que es posible una alucinación perfecta. Pero la idea de una alucinación perfecta carece de sentido y por lo tanto una alucinación tal no es posible. Como el argumento del escepticismo procede de una premisa falsa, debe ser rechazado.

La explicación de la carencia de significado

¿Por qué parece tan plausible afirmar que la hipótesis de la alucinación perfecta carece de significado? La explicación de la aparente carencia de significado de esta doctrina surge de una am-

bigüedad en términos tales como 'sinsentido' y 'carencia de significado'. Todos estos términos se usan tanto en un sentido semántico como en uno epistémico. Una oración es un sinsentido, o carece de significado, en el sentido semántico del término, sólo si la oración no asevera nada y, consecuentemente, no es ni verdadera ni falsa. Un ejemplo perfecto de una oración de ese tipo es "Pirotes carulizan elácticamente". Esta oración no asevera nada; no es ni verdadera ni falsa. No está hecha de palabras con significado. Un ejemplo de una oración que carece de significado en el sentido semántico, pero que está hecha de palabras con significado, es "Verbo en hacer niebla José". El defecto de esta oración radica en que es agramatical. Podemos incluso tener una oración que es gramatical y que esté compuesta de palabras con significado pero que sin embargo carezca de significado en el sentido semántico. Un ejemplo es "Los gusanos integran la luna por $C^{\#}$ homogéneamente cuando moralizan para anular a las manzanas". Esta oración, como las precedentes, no asevera nada.

Todas las oraciones que hemos considerado son sinsentidos y carecen de significado por ser semántica o gramaticalmente defectuosas, de tal manera que una persona que las dijera no estaría, en circunstancias comunes, aseverando nada. En contraste con este sentido de los términos 'sinsentido' y 'carente de significado', hay un sentido epistémico. A veces decimos que una oración no tiene sentido porque, aunque asevera algo, lo que asevera es descabellado. Si un hombre dice "Todo el mundo ha muerto", podríamos contestar "Tonterías", o, alternativamente, "¿Qué quieres decir?" o incluso "Eso no tiene sentido". No es que la oración no asevere nada; por el contrario, es porque la oración asevera algo evidentemente falso por lo que contestamos lo que contestamos. La oración enunciada es perfectamente significativa; lo que resulta sinsentido y carente de significado es que la persona la haya proferido. Para plantear el problema de otra forma, digamos que podemos darle sentido a la oración; sabemos lo que asevera. Pero no podemos entender por qué el hombre la enuncia; no entendemos por qué habría de decirla. Así, cuando usamos términos como 'sinsentido' y 'carente de significado' en el sentido epistémico, el uso correcto de ellos requiere sólo que lo que se dice parezca absurdamente falso. Por supuesto, para que parezca descabelladamente falso, la oración debe aseverar algo, y así ser verdadera o falsa.

Estos señalamientos son directamente pertinentes para la hipótesis de la alucinación perfecta. La hipótesis de la alucinación perfecta es un "sinsentido" y "carente de significado" en el sentido epistémico de estos términos, y sólo en ese sentido. Resulta correcto aplicar tales términos a la hipótesis de la alucinación perfecta porque parece descabelladamente falsa. Incluso el escéptico puede aceptar, como bien debería recordarse, que la hipótesis parece falsa. No obstante, para que la hipótesis parezca falsa debe ser significativa; debe aseverar algo para que pueda parecer falsa.

Si la hipótesis de la alucinación perfecta es significativa en el sentido semántico —esto es, si asevera algo— entonces el hecho de que no sea significativa en el sentido epistémico es irrelevante para las argumentaciones del escepticismo. Como señalamos antes, el escéptico puede conceder, y ser totalmente consistente, que la hipótesis de la alucinación perfecta parece falsa. Puede creer incluso que es falsa. Es probable que todas las personas, escépticas o no, crean esto. Pero aunque todas crean que la hipótesis es falsa, el escéptico argumenta que nadie sabe que es falsa. Concluye que puesto que nadie sabe que es falsa, nadie sabe si alguna de sus creencias perceptuales es verdadera. Por lo tanto, tales creencias no constituyen conocimiento.

Ataque a otra premisa escéptica: probabilidad y no suerte

Supongamos que el epistemista concede, con el fin de evitar una dificultad, que la hipótesis de la alucinación perfecta asevera algo que es o bien verdadero o bien falso. Nuevamente nosotros concederemos que la evidencia que tenemos de la experiencia sensorial siempre es tal que es lógicamente posible que sean falsas nuestras creencias perceptuales basadas en esta evidencia.

Si hacemos estas concesiones, ¿debemos conceder también el triunfo al escepticismo? Para ver que no necesitamos hacerlo, examinemos una vez más con detalle la estructura lógica del argumento del escepticismo.

El argumento es como sigue:

1. Las experiencias de una persona que tiene una creencia perceptual verdadera pueden duplicarse en las experiencias de una persona cuya creencia perceptual es exactamente similar pero falsa.

2. Si las experiencias de una persona que tiene una creencia perceptual verdadera pueden duplicarse en las experiencias de una persona cuya creencia perceptual es exactamente similar pero falsa, entonces siempre es lógicamente posible que cualesquiera de nuestras creencias perceptuales sean falsas.
3. Si siempre es lógicamente posible que cualesquiera de nuestras creencias perceptuales sean falsas, entonces nunca sabemos si algunas de nuestras creencias perceptuales son verdaderas.

Por lo tanto

4. Nadie sabe nunca que algunas de sus creencias perceptuales son verdaderas.

Al defender la posibilidad de una alucinación perfecta, el escéptico ha justificado la premisa (1). Más aún, concedamos también la verdad de la premisa (2). Para no responsabilizarnos de las consecuencias del escepticismo, dirigiremos ahora nuestro ataque contra la premisa (3). La defensa escéptica de la premisa (3) puede fundarse en su enunciación del argumento del operador maligno (pp. 97-98), donde trata de atribuir a la suerte la verdad de las creencias perceptuales. Esto le permite derivar la premisa (3) de

8. Si es lógicamente posible que algunas de nuestras creencias perceptuales sean falsas, entonces una creencia perceptual que resulte ser verdadera no es sino una adivinación afortunada

y

9. Si alguna creencia perceptual que resulte verdadera no es sino una adivinación afortunada, entonces nunca se sabe si algunas de nuestras creencias perceptuales son verdaderas.

Aunque es válida la deducción de la premisa (3) de (8) y de (9), debería rechazarse la premisa (8). De esa manera podemos evitar aceptar la premisa (3).

En la premisa (8) el escéptico ha asumido que si es lógicamente posible que una creencia sea falsa, entonces cuando una creencia resulta verdadera no se trata sino de una adivinación afortunada,

y por lo tanto no es nada que conozcamos. Por conveniencia etiquetemos como *corregible* cualquier creencia de un tipo tal que sea lógicamente posible que cualquier creencia que entre en ese tipo resulte falsa. Así, en la premisa (3) el escéptico quiere decir que nunca se sabe si es verdadera cualquier creencia corregible. Esta suposición debe rechazarse decididamente, puesto que conlleva implicaciones vastas y perniciosas.

Casi todas nuestras creencias sobre temas que no sean la lógica y las matemáticas son corregibles. Nuestras creencias sobre el pasado, el futuro, otras personas y lugares distantes, para dar sólo unos cuantos ejemplos, son todas ellas corregibles. Es bastante fácil imaginar cómo el cerebrino podría usarse para engañarnos en tales asuntos. Más aún, todas las creencias que dependen del argumento inductivo, en el que la evidencia que tenemos *no* implica la hipótesis que creemos, son creencias corregibles. Si la evidencia que tenemos no implica que sea verdadera la hipótesis que creemos, entonces es lógicamente posible que estemos equivocados. Por lo tanto, si aceptamos la suposición escéptica de que nadie sabe si es verdadera alguna creencia corregible, entonces estaremos obligados a negar que hay algo como el conocimiento inductivo. Así, volvamos a la tarea de mostrar que la premisa (8), y con ella la premisa (3), son tanto dudosas como perjudiciales.

La pretensión escéptica de que la creencia corregible nos deja enteramente a merced de la suerte —como lo afirma la premisa (8)— no es difícil de refutar con solidez. La evidencia que no excluye la posibilidad lógica de error puede reducir ampliamente la probabilidad de error. Más aún, cuando la probabilidad de error se reduce con nuestra evidencia a un grado en el que es insignificante, es absurdo decir que escapar del error no es sino buena suerte. Es totalmente razonable creer lo que es en extremo probable y no creer lo que es inmensamente improbable. Cuando una persona cree algo que se torna excesivamente probable, dada la evidencia en la que basa su creencia, entonces no es una mera cuestión de suerte que ella esté en lo correcto y que su creencia sea verdadera.

Considérense las probabilidades en un juego de azar. Si yo apuesto a una alternativa en un juego tal y las ventajas de esa alternativa son de diez a uno, mi apuesta calculada no es una simple adivinación. Más aún, cuando las ventajas son de un millón a uno, difícilmente puede sostenerse que se trata de "girar la

rueda de la suerte". Cuando la probabilidad es suficientemente grande, no hay necesidad de adivinar, y de hecho no hay necesidad de suerte. Las creencias que son suficientemente probables, aun cuando sean corregibles, deberían considerarse como conocimiento siempre que sean verdaderas.

Réplica del escéptico: posibilidad, probabilidad y frecuencia

Todo intento por escapar del escepticismo toca, tarde o temprano, a la puerta de la probabilidad. Pero no hay ninguna ayuda tras esa puerta. De hecho, una vez traspasado ese umbral, sin duda nos encontraremos en la mismísima guarida del escepticismo. Consideremos cómo echar el cerrojo a la puerta.

Si el apelar a la probabilidad ha de tener éxito, el oponente del escepticismo debe afirmar no sólo que nuestras creencias corregibles se basan en una evidencia que las hace altamente probables, sino que también debe establecer que *sabemos* que tales creencias son altamente probables. No basta que una creencia sea altamente probable; el que crea que tiene una creencia debe saber que esto es así; de otra manera, la creencia, si es verdadera, será de nuevo una mera cuestión de suerte. Para ver esto, volvamos al ejemplo de la mesa de juego. Imaginemos que una persona es invitada a jugar un partido de "Millee", que se juega como sigue: hay una máquina que cierra una ventana cuando se oprime un botón y después se abre para mostrar un cuadro rojo o uno verde. Además, parte de la definición del juego involucra la siguiente regla relativa al comportamiento de la máquina: debe ser ajustada para que el cuadro verde aparezca sólo una vez en un millón de jugadas. Así, las posibilidades son una en un millón de que el cuadro rojo deje de aparecer cuando se abre la ventana.

Imaginemos que una persona es invitada a jugar Millee pero no le dicen las probabilidades. Ella podría escoger la apuesta de que el cuadro rojo aparecerá cuando se abra la ventana y por supuesto estará en lo correcto. A pesar de las probabilidades a su favor, estaría plenamente justificada al decir que su creencia de que el cuadro rojo aparecería fue, desde su punto de vista, una adivinación afortunada. La razón radica en que ella no sabe que las probabilidades son un millón a una a su favor. De hecho, hasta donde sabe, las probabilidades podrían ser cualesquiera.

En ausencia de tal conocimiento, el estar en lo correcto no es sino suerte.

Ahora supongamos que una persona cree que realmente hay un jitomate frente a ella y que su creencia se basa en la evidencia de la experiencia sensorial o en cualquier otra evidencia inductiva que se quiera. Las probabilidades podrían ser un millón a una de que la hipótesis resultará verdadera cuando se basa en tal evidencia. Pero si la persona no sabe que esas son las probabilidades, y si, además, hasta donde sabe, las probabilidades podrían ser cualesquiera, en caso de estar en lo correcto, no estaríamos hablando sino de una cuestión de suerte. Tanto en este caso como en el de la persona en la mesa de juego, estar en lo correcto es cuestión de suerte, aun cuando las probabilidades estén considerablemente a favor de que ambas personas estén en lo correcto. Es cuestión de suerte porque ambas *ignoraban* las probabilidades.

Por supuesto, tanto el jugador como el creyente perceptual estarían en una posición completamente diferente si conocieran las probabilidades. Si ambos conocieran las probabilidades, entonces de ninguno de los dos podría decirse con exactitud que están en lo correcto sólo por suerte. La pregunta que debe responder el escéptico es la siguiente: ¿necesitamos suponer que el creyente perceptual ignora las probabilidades a favor de su creencia? Una persona que basa sus creencias en la evidencia que vuelve altamente probable su creencia ¿no podría saber también cuán probable es su creencia? Para establecer la tesis del escepticismo debemos probar que el creyente perceptual ignora ineludiblemente tales probabilidades.

Como un primer paso, consideremos brevemente cómo sabemos algo acerca de las probabilidades. Se interpreta el término 'probabilidad' de diferentes maneras, pero la idea que parece más pertinente en este contexto está relacionada con la frecuencia de la verdad. Si una persona debe transformar sus creencias perceptuales en oro epistémico, por medio de su conocimiento de la probabilidad, debe saber que su creencia, basada en la evidencia que tiene, es el tipo de creencia que es con mayor frecuencia —de hecho, con mucha mayor frecuencia— verdadera que falsa cuando se basa en la evidencia que tiene. El creyente perceptual debe saber que las creencias perceptuales basadas en la evidencia usual de la experiencia sensorial son con mayor frecuencia verdaderas que falsas.

Pero esa persona no puede saber tal cosa, si sólo consideramos cómo una persona sabe que es verdadera una afirmación sobre la frecuencia. El tipo de frecuencia involucrada es la frecuencia relativa; la frecuencia con la que cierta cosa ocurre es relativa a la ocurrencia de cosas de otro tipo. Por ejemplo, supóngase que deseamos saber qué tan probable es que una persona sin grado universitario llegue a ganar $ 40,000 dólares al año. Para establecer esta probabilidad, alguien debe descubrir qué tan frecuentemente sucede que una persona sin grado universitario gane $ 40,000 dólares. La manera de descubrir esto consiste en encontrar una muestra representativa de personas sin grado universitario. Supóngase, por simplicidad, que su muestra contiene mil individuos que carecen de grado universitario y que exactamente once de ellos ganan $ 40,000 dólares al año. Entonces se debería concluir que, con base en su hallazgo, es razonable esperar que la frecuencia relativa señalada sea de 11/1 000. La misma cifra es la probabilidad aproximada de que una persona sin grado universitario gane la suma especificada.

En resumen, para descubrir la frecuencia con la que las cosas de tipo *A* resultan ser también cosas de un tipo *B*, debemos encontrar una muestra de cosas que son *A* y determinar cuántas de ellas son *B*. Por lo tanto, considérese el problema que una persona enfrenta cuando desea establecer que las creencias perceptuales basadas en la evidencia de la experiencia sensorial son con mayor frecuencia verdaderas que falsas. Para descubrir esto, ella tendrá que encontrar una muestra de creencias del tipo especificado y determinar cuántas de ellas fueron verdaderas. La información sobre tal muestra sería totalmente esencial para su descubrimiento de que las creencias de este tipo son con mayor frecuencia verdaderas que falsas. Pero ¿cómo va a conseguir esta información? Para obtener dicha información, debe ser capaz de determinar cuántas de las creencias de su muestra son verdaderas. Para determinar cuántas de estas creencias son verdaderas, debe saber cuáles de ellas constituyen conocimiento y cuáles no.

Sin embargo, este requerimiento es una calamidad, pues ya hemos mostrado que una creencia perceptual puede constituir conocimiento sólo si la persona sabe que las creencias de este tipo son con mayor frecuencia verdaderas que falsas. Ahora hemos concluido que con el fin de saber que las creencias de este tipo son con mayor frecuencia verdaderas que falsas, debemos saber primero cuáles de esas creencias son verdaderas y cuáles son falsas. Por lo tanto, antes de que podamos saber si *alguna* creencia perceptual es verdadera, debemos saber *primero* que ciertas creencias perceptuales son verdaderas. Ésta es una situación epistémica totalmente perniciosa. Más aún, la única alternativa es el escepticismo. En suma, o bien sabemos que ciertas creencias perceptuales son verdaderas antes de saber que *cualquier* creencia perceptual es verdadera, lo cual es absurdo, o bien no sabemos que algunas creencias perceptuales son verdaderas. Es obvio que debe aceptarse la última alternativa.

Revisemos brevemente el argumento. Con el fin de escapar al escepticismo relativo a las creencias corregibles, debe mostrarse que tales creencias se basan en la evidencia que las vuelve altamente probables, y también que *sabemos* que esas creencias son altamente probables. Para saber esto último, debemos saber que tales creencias, cuando se basan en la evidencia de una clase específica, son con mayor frecuencia verdaderas que falsas. Sin embargo, para descubrir que tales creencias son con mayor frecuencia verdaderas que falsas, debemos considerar una muestra de tales creencias y determinar qué porcentaje de las creencias de la muestra es verdadero. Para determinar qué porcentaje de las creencias es verdadero, debemos saber cuáles, en cierta muestra, son verdaderas. Por lo tanto, antes de que una persona pueda saber si alguna creencia corregible, basada en la evidencia inductiva, es verdadera debe saber si es verdadera cierta afirmación de probabilidad. Pero no puede saber si tal afirmación es verdadera a menos que ya sepa que son verdaderas ciertas creencias corregibles basadas en la evidencia inductiva. Por lo tanto, nadie puede saber si es verdadera alguna creencia corregible basada en la evidencia inductiva. De hecho, la vía de escape a través de la probabilidad es un camino rápido hacia el escepticismo.

EL EPISTEMISTA RESPONDE: FRECUENCIA, ADECUACIÓN Y PROBABILIDAD

La réplica básica a este formidable argumento es que la probabilidad no es toda ella frecuencia. El argumento anterior asume que la tesis de que las creencias corregibles basadas en la evidencia inductiva son altamente probables, viene a ser la afirmación de que

tales creencias son con mayor frecuencia verdaderas que falsas. Es esta premisa del argumento la que nos lleva por el sendero del escepticismo; es la que rechazará el epistemista.

De hecho, como la probabilidad a menudo sugiere la frecuencia, es mejor expresar la tesis del epistemista sin usar el término 'probabilidad'. La tesis epistemista es la siguiente: aunque es lógicamente posible que cualquier creencia corregible sea falsa, cuando tales creencias son *verdaderas* no siempre lo son por obra de la suerte, ya que algunas veces las creencias están completamente justificadas. Más aún, podemos saber que nuestras creencias corregibles están completamente justificadas *sin* saber primero con qué frecuencia son verdaderas tales creencias. Las preguntas epistemológicas respecto a si cierta evidencia justifica que se crea algo, son análogas a las preguntas éticas respecto a si ciertas condiciones justifican que se haga algo. Ambas preguntas se resuelven recurriendo a alguna norma o criterio. Las normas o criterios a los que apelamos no necesitan establecerse mediante la determinación de frecuencias. Una breve excursión por la ética debería ayudar a esclarecer esta afirmación.

Imaginemos que un hombre ha prometido a su amigo y benefactor llevar a la esposa de éste a otra ciudad y cuidar de que ningún daño le suceda en la carretera. Más aún, supongamos que mientras lleva a esta mujer a su destino, se despiertan las pasiones sexuales del hombre y, como él sabe que ella es fiel por encima de cualquier posibilidad de seducción, decide atacarla. ¿Se justificaba que el hombre hiciera lo que hizo? Ninguna persona razonable podría negar que el hombre fue un bribón y que su acción fue tanto injustificada como vulgar. Para llegar a esta conclusión no se necesita saber nada sobre la frecuencia con la que ocurren sucesos de este tipo o de cualquier otro. Todo lo que él tiene que hacer es consultar sus normas de conducta. No se necesitaría saber que las consecuencias de tales ataques son con mayor frecuencia malas que buenas. De hecho, cualesquiera que sean las consecuencias de hacer tal cosa, son injustificables por el tipo mismo de acciones de que se trata. Una acción que es una combinación de ingratitud, infidelidad, insulto e injuria es tal que su carácter mismo la señala como éticamente aberrante e injustificable.

De manera similar, algunas creencias son tales que su carácter las señala como epistémicamente aberrantes e injustificables. Una creencia contradictoria es un ejemplo de esto, y otro sería una creencia que fuera por completo en contra de una evidencia abrumadora. Una persona que se niega, en una ocasión cualquiera de su vida, a creer lo que sus sentidos la llevan a creer y que, además, cree justamente lo contrario, es una persona tan irrazonable epistémicamente como éticamente irrazonable es el hombre antes considerado. Por otro lado, está epistémicamente justificada una persona que cree precisamente lo que la evidencia de sus sentidos la lleva a creer.

Por lo tanto, así como una acción puede estar totalmente justificada aun cuando el agente no sepa qué acciones de este tipo llevan con mayor frecuencia a consecuencias buenas que a malas, así una creencia puede estar completamente justificada aun cuando el creyente no sepa qué creencias de este tipo son con mayor frecuencia verdaderas que falsas. Por lo tanto, una creencia puede justificarse plenamente con base en la evidencia que tenemos de ella, aun cuando no haya forma de establecer que tales creencias son con mayor frecuencia verdaderas que falsas.[8]

Vale la pena señalar que hay un tipo de artificialidad en el argumento del escéptico que ahora puede exponerse por completo. El escéptico argumenta que antes de que podamos saber si alguna creencia corregible es verdadera, debemos determinar primero que las creencias de este tipo son con mayor frecuencia verdaderas que falsas. De hecho, es muy fácil determinar tales cosas, determinar por ejemplo que si una persona cree que tiene cabeza, entonces con mayor frecuencia esta creencia es verdadera que falsa. Siempre es verdadera. Supongamos que el escéptico replica: "Para determinar esto último, uno debe determinar primero en una muestra la proporción de casos en los que esta creencia fue verdadera. En consecuencia, para mostrar que alguna creencia es verdadera debemos saber primero que tales creencias son con mayor frecuencia verdaderas que falsas". Sin duda esta respuesta es absurdamente artificial. Cuán ridículo e irrelevante es argumentar que antes de que podamos saber que una persona tiene cabeza, necesitamos considerar una muestra de casos en los que una persona cree que tiene cabeza y determinar en qué proporción tales creencias son verdaderas. Obviamente,

[8] Roderick M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1957, pp. 31–39.

no necesitamos hacer tal cosa para saber que una persona está completamente justificada para creer que tiene cabeza. Nuestro conocimiento de que estamos completamente justificados para creer tales cosas no depende de ningún conocimiento anterior de frecuencias. Muy por el contrario, como estamos por completo justificados para creer ciertas cosas, podemos saber cuándo tales creencias son verdaderas y en consecuencia decidir con qué frecuencia son verdaderas las creencias corregibles de cierto tipo.

Así, un escéptico, para ganar la batalla, debe probar que hay algo equivocado en las normas epistémicas que aceptamos. Resulta completamente irrelevante que no haya manera de saber si nuestras creencias corregibles son con mayor frecuencia verdaderas que falsas antes de saber si algunas de ellas son verdaderas. Dadas nuestras normas epistémicas, estamos por completo justificados en muchas de nuestras creencias inductivas (por ejemplo creencias perceptuales), antes de embrollarnos, y aun si nunca llegamos a embrollarnos, en investigaciones estadísticas referentes a la frecuencia de verdad de nuestras creencias inductivas. Por supuesto, tales investigaciones son muy importantes para establecer que ciertas creencias están completamente justificadas, pero hay otras creencias, la mayoría de las cuales nos son de lo más familiares, cuya justificación no depende del resultado de ninguna investigación estadística. Al haber aceptado normas de evidencia que nos permiten concluir que algunas creencias corregibles (por ejemplo creencias perceptuales) están completamente justificadas, dejamos abierta la pregunta de si *otras* creencias están totalmente justificadas. Esto puede establecerse determinando frecuencias. Pero la idea de que *todas* las creencias deben basarse en la determinación de frecuencias y de que ninguna está justificada a menos que se base en ello, lleva al escepticismo. Sin embargo, podemos escapar al escepticismo rechazando la idea absurda de que ninguna creencia está completamente justificada a menos que se base en una investigación estadística.

En resumen, nuestras normas de evidencia garantizan que al menos algunas de nuestras creencias corregibles están completamente justificadas. Así, aunque tales creencias son corregibles, no es mera cuestión de suerte que resulten verdaderas. Para mostrar que estas afirmaciones son falsas, el escéptico debe dar alguna razón para rechazar nuestras normas de evidencia, y hasta ahora no se ha presentado un argumento semejante.

El escéptico replica: un desafío a nuestras normas

Las especulaciones del epistemista se han apoyado en una analogía con la ética y en un llamado a las normas epistémicas. Tales llamados constituyen el refugio común de todos aquellos que buscan escapar de las penas de la investigación y la crítica. Es tiempo de exponer esta forma de razonamiento como el protectorado intelectual del *status quo*. Una vez expuesto esto, podemos entonces elaborar una alternativa escéptica para la conservación dogmática de la opinión aceptada.

Expongamos el argumento del epistemista, con más cuidado de lo que él ha solido hacerlo, que es el siguiente:

1. Algunas de nuestras creencias están completamente justificadas en términos de nuestras normas epistémicas de evaluación epistémica.
2. Si algunas de nuestras creencias están completamente justificadas en términos de nuestras normas de evaluación epistémica, entonces esas creencias están completamente justificadas aun cuando creencias de ese tipo casi siempre resulten falsas.

   Por lo tanto

3. Algunas de nuestras creencias están completamente justificadas aun cuando creencias de ese tipo casi siempre resulten falsas.

Éste es el argumento y sin duda sólo necesita ser enunciado así de escuetamente para que se vuelva inefectivo para los propósitos de la refutación del escepticismo. Al presentar el argumento, el epistemista ha atraído inteligentemente nuestra atención hacia la premisa (1), que debe estar bien sostenida por la analogía ética que él apoya. Pero su estrategia está predestinada a la ruina por la inadecuación de la premisa (2), la cual es necesaria para llevarnos a la conclusión epistemista.

El problema para el epistemista es que del hecho de que algo se justifica plenamente *en términos de nuestras normas* de evaluación no se sigue en absoluto que ese algo se justifique plenamente. Esto es especialmente claro cuando el tipo de creencia en cuestión resulta casi siempre falsa. Porque, después de todo, ¿qué significa decir que alguna creencia se justifica totalmente en términos

de nuestras normas de evaluación? Lo que con seguridad significa es que nosotros *aceptamos* un principio de acuerdo con el cual las creencias de ese tipo están completamente justificadas. Pero el hecho de que algún principio sea aceptado no muestra de ninguna manera que sea verdadero. Por lo tanto, cuando un principio tal nos dice que una creencia se justifica por completo, podemos aún preguntar razonablemente si es correcto lo que el principio afirma. Si lo que el principio sostiene no es correcto, entonces esas creencias que él certifica como totalmente justificadas pueden ser refutadas por completo; esto es, pueden no estar justificadas.

Los comentarios anteriores quedarán mejor ilustrados con la ayuda de un ejemplo práctico. Supongamos que una persona asegura que no son naturales las relaciones sexuales entre personas que no están unidas por el sagrado matrimonio. Imaginemos que cuando sus palabras son cuestionadas, ella simplemente replica que tales acciones son antinaturales de acuerdo con sus normas de evaluación moral. Ahora bien, esto es simple dogmatismo. Sin duda, un detractor contestará: "Tanto peor para sus normas de evaluación moral". En una disputa moral, una persona no puede ni siquiera fingir que apoya sus juicios morales diciendo simplemente que sus normas morales son las que debemos aceptar. Por el contrario, si ella elige razonar con nosotros, tiene la obligación de ofrecer algún argumento a favor de sus opiniones y sus normas. El rechazo a hacerlo así —y es justamente un rechazo afirmar simplemente que su juicio está completamente justificado porque sus normas morales así lo afirman— es un repudio a la razón y la investigación.

En este ejemplo hemos escogido un problema en el que muchas personas estarían en desacuerdo con nuestro moralista dogmático y por lo tanto serían sensibles a la inadecuación de su recurso. No obstante, cuando casi todas las personas están de acuerdo, y nosotros coincidimos con ellas, entonces es muy probable que confundamos nuestro acuerdo común con un primer principio consagrado. Cuando coincidimos, nos sentimos inclinados a asumir que nuestro acuerdo se basa en alguna norma de evaluación que está más allá de la posibilidad de error o de crítica. Pero las normas de la mayoría no difieren de las normas de la minoría. Concluir que cierta acción o creencia se justifica plenamente porque se justifica en términos de alguna norma de evaluación que aceptamos, es ofrecer un argumento sin ningún mérito, ya que simplemente no se sigue de ninguna manera que estemos completamente justificados en alguna acción o creencia solamente porque esa acción o creencia se ajusta a alguna norma de evaluación. La norma misma puede ser totalmente deficiente.

Puede ilustrarse más esta cuestión, y de manera muy útil, al considerar una afirmación epistemológica controvertida. Imaginemos que una persona está totalmente convencida de que tiene poderes extrasensoriales y, más específicamente, que puede saber qué cartas se extraen de una baraja, aun sin verlas, cuando se concentra de una manera especial. Entonces dicha persona afirma repetidamente que sabe qué carta se ha extraído de la baraja. Cuando ponemos en entredicho su conocimiento, dice que éste se justifica plenamente en términos de sus normas epistémicas. Nosotros señalamos entonces que sus afirmaciones son con mayor frecuencia incorrectas que correctas; de hecho, podríamos incluso señalar que no es mayor la frecuencia de las ocasiones en que está en lo correcto de lo que podríamos esperar de la suerte. Entonces esa persona nos mira con credulidad desdeñosa y señala que aparentemente no hemos entendido. Sus creencias en tales asuntos están completamente justificadas en términos de sus normas de evaluación epistémica, y por lo tanto se justifican plenamente, aun cuando las creencias de este tipo casi siempre sean falsas. Ésas son sus normas y punto.

Nadie aceptaría que ese argumento merece algún tipo de credibilidad. Obviamente, del hecho de que una creencia esté completamente justificada en términos de sus normas no se sigue que una creencia semejante esté justificada. Esto sigue siendo válido cuando se generaliza. No importa cómo sea la creencia o la norma, del hecho de que la creencia esté completamente justificada de acuerdo con alguna norma, no se sigue que la creencia esté realmente justificada. Puede no estar justificada en absoluto. Como señalamos, es probable que pasemos esto por alto cuando las normas en cuestión son las que aceptamos. Pero el argumento del epistemista no es mejor que el argumento de nuestro autoproclamado experto en poderes extrasensoriales. Apelar a normas epistémicas comunes no es sino un movimiento más evasivo que evita la trampa del escepticismo. El epistemista debe mostrar, sin recurrir subrepticiamente a *sus* normas de evidencia, que las

creencias perceptuales son con mayor frecuencia verdaderas que falsas o conceder cándidamente la derrota.

Una observación del epistemista: la justificación inocente

Puede concederse que recurrir a normas epistémicas no es efectivo si algún argumento tiene que mostrar que tales normas son correctas. ¿Pero se requiere un argumento tal? El escéptico continuamente supone que tenemos que saber que ciertas frecuencias están establecidas, o que ciertas frecuencias no lo están, si hemos de saber que nuestras creencias corregibles son verdaderas. Pero ha puesto el zapato en el pie epistémico equivocado. Algunas creencias corregibles —por ejemplo nuestras creencias perceptuales y nuestras creencias relacionadas con la memoria— no son de las que haya que corroborar estableciendo previamente que las creencias de este tipo son con mayor frecuencia verdaderas que falsas. Por el contrario, a menos que haya alguna razón para creer que tales creencias son con mayor frecuencia falsas que verdaderas, estamos completamente justificados en tener tales creencias. Una manera de plantear el problema consiste en decir que tales creencias son epistémicamente inocentes mientras no se pruebe su culpabilidad. Están justificadas a menos que se muestre que están injustificadas.

Por otra parte, a menudo nuestras creencias perceptuales están tan completamente justificadas que sería epistémicamente inútil, y de hecho irrazonable, intentar justificarlas arguyendo que tales creencias son con mayor frecuencia verdaderas que falsas. Por ejemplo, si veo el anillo de bodas en mi dedo y también lo siento ahí, mi creencia de que realmente hay tal anillo en mi dedo no es una creencia que pudiera razonablemente defenderse con un argumento semejante. Esta creencia está tan completamente justificada que cualquier argumento que se tomara para defenderla procedería sin duda de premisas menos evidentes, o al menos no más evidentes, que la conclusión que apoyan. Tal argumento sería epistémicamente inútil. Para *justificar* una conclusión, algunas de las premisas del argumento deben ser más evidentes que la conclusión, y ninguna de las premisas debe ser menos evidente. Sólo un argumento con estas características puede añadir peso epistémico a la conclusión. A menos que algunas de las premisas sean inicialmente más evidentes que la conclusión, no habría más razón para aceptar las premisas que la que hubo para aceptar la conclusión. Así, para que un argumento justifique la conclusión deducida a partir de las premisas, debe al menos ser más razonable aceptar algunas de las premisas o ser éstas más evidentes que la conclusión.

Sin embargo, la creencia sobre el anillo de boda está tan completamente justificada que no hay creencia que sea más razonable o evidente. Cuando veo algo que también toco y siento, en ausencia de evidencia contraria, la creencia de que tal cosa existe es tan evidente, tan razonable, que sería inútil buscar un argumento de frecuencia que justifique la creencia. ¿A qué premisas podría yo recurrir? Sin duda cualquier premisa a la que pudiera recurrir sería menos evidente, o al menos no más evidente, que la creencia misma que estaba tratando de justificar. La creencia está tan completamente justificada que no podría razonablemente darse un argumento que la justifique.

Duda escéptica: cuestión de inocencia

El defecto principal de esta defensa del epistemismo radica en la manera en que se descartan hábilmente toda igualdad y justicia en disputa para favorecer al epistemismo. Empezamos preguntando si las creencias perceptuales están completamente justificadas. ¿Y cuál es la respuesta a nuestra interrogante? Es la audaz afirmación de que estas creencias son tan evidentes y están tan completamente justificadas en sí mismas que ningún argumento puede ofrecerse para sostenerlas. Pero esta respuesta constituye una petición de principio totalmente inmediata y obvia contra el escepticismo. El epistemista simplemente ha formulado que debe concederse que lo que *parece* más evidente y completamente justificado para él, debe aceptarse como completamente justificado sin argumento o debate. Estamos de acuerdo en que las creencias en cuestión pueden *parecer* completamente justificadas al epistemista, de hecho tan completamente justificadas que ningún argumento serviría para hacer que esas creencias fueran más evidentes para *él*. Lo que nosotros negamos es que esas creencias estén completamente justificadas, y lo que pedimos es algún argumento que *nos* convenza de que esas creencias se justifican gracias a él. Parece que estamos destinados a permanecer insatisfechos.

Si las cosas permanecen al nivel de negación y simple afirmación, hemos llegado a un callejón sin salida, y no debe considerarse derrotada a ninguna de las partes en disputa. Es esencial que vayamos más allá de este nivel de argumentación. Podemos hacerlo así muy fácilmente porque las consideraciones anteriores ofrecen de inmediato la premisa escéptica necesaria. Si una disputa ha de proceder justa y equitativamente, entonces no debe considerarse que alguna de las partes tiene, de entrada, la razón de su lado. Como tampoco debe asumirse que las conclusiones presentadas de entrada por uno de los disputantes están justificadas y que las que el otro sostiene están injustificadas.

El epistemista dice que ve que hay un lápiz en su mano y está totalmente justificado para creer que ve eso. Entonces nosotros presentamos algunas hipótesis escépticas, como la hipótesis del cerebrino, y señalamos que, de ser verdadera esta hipótesis, él no ve que hay un lápiz en su mano y, por lo tanto, no está totalmente justificado en esta creencia. El epistemista contesta simplemente afirmando que su creencia en este asunto está tan justificada que no puede ofrecer un argumento que apoye su posición. Pero esto significa que su afirmación perceptual, negada por la hipótesis escéptica, no está apoyada por un argumento. Nosotros no asumimos que está justificada la hipótesis escéptica. Proceder así sería cometer una petición de principio a favor del escepticismo. De manera similar, el epistemista no debería asumir que su afirmación perceptual está justificada, porque proceder así es igualmente cometer una petición de principio a su favor. Un principio de imparcialidad requiere que hasta que no se ofrezca algún argumento justificatorio, no asumamos que las afirmaciones de cualquiera de las partes están justificadas o injustificadas.

Sin embargo, y aquí está el problema, este principio de imparcialidad curiosamente favorece al escéptico. Si se asume que ni las afirmaciones del epistemista ni las del escéptico están completamente justificadas, entonces no debe asumirse que las creencias perceptuales del epistemista están completamente justificadas. Si no se asume que están completamente justificadas, entonces tampoco debe asumirse que constituyen conocimiento. De esta manera, la simple justicia e imparcialidad en el discurso y la disputa apoyan la causa del escéptico. La afirmación del epistemista en el sentido de que ciertas creencias pueden asumirse como completamente justificadas hasta que no se exponga algún argumento contrario, contradice la verdad. Las reglas de un debate equitativo requieren que *no* asumamos que las creencias en disputa están completamente justificadas a menos que se ponga de manifiesto algún argumento justificatorio que las apoye. Así, debemos asumir de entrada que las creencias en cuestión, incluyendo las creencias perceptuales citadas por el epistemista, no se justifican completamente hasta que se presente algún argumento que las justifique. Si se trata de manera justa al escepticismo ante el tribunal de la evidencia, debe reconocerse que el peso de la prueba descansa enteramente en el epistemista.

RESUMEN PROVISIONAL

Hagamos una evaluación. El epistemista y el escéptico han estado discutiendo sobre la verdad o falsedad de la premisa (8).

8. Si es lógicamente posible que algunas de nuestras creencias perceptuales sean falsas, entonces una creencia perceptual que resulte ser verdadera no es sino una suposición afortunada.

El epistemista cuestionó esta premisa y alegó que mostraría que era falsa.

Parecería que hasta aquí este alegato no ha contado con suficientes pruebas. Ahora la premisa (8) fue traída a colación por el escéptico, junto con la premisa (9), en un intento por ofrecer apoyo a la premisa (3) (véase p. 108):

3. Si siempre es lógicamente posible que cualesquiera de nuestras creencias perceptuales sean falsas, entonces nunca sabemos si algunas de nuestras creencias perceptuales son verdaderas.

Por lo tanto, ya que el epistemista no logró refutar con éxito (8), parecería que (3) se ha mantenido por completo intacta, en cuyo caso la conclusión del escéptico sería totalmente razonable. Sería razonable sostener, es decir, de acuerdo con el escéptico, que

4. Nadie sabe nunca que algunas de sus creencias perceptuales son verdaderas.

Un nuevo sesgo del epistemista: probabilidad y competencia

En el Capítulo 1 discutimos la inferencia inductiva y ahí sostuvimos que una inferencia inductiva eficaz de una hipótesis depende de que la hipótesis sea más probable, sobre la base de la evidencia, que cualquiera de las hipótesis rivales. Ahora podemos poner a trabajar esta idea a favor del epistemista. Consideremos de nuevo el ejemplo del lápiz. Yo afirmo que veo mi lápiz. Mi evidencia de esto consiste en la evidencia visual de los sentidos; tengo diversas experiencias visuales de un lápiz desde diferentes perspectivas. Ahora consideremos dos hipótesis: la hipótesis *h*, que es la hipótesis de que efectivamente veo mi lápiz, y la hipótesis *k*, que es la hipótesis de que la teoría del cerebrino es correcta. Estas dos hipótesis compiten entre sí en relación con la misma evidencia. Pero seguramente, afirma el epistemista, *h* es mucho más probable que la hipótesis rival, dada esa evidencia. Por lo tanto podríamos sostener que la inferencia a partir de esa evidencia para *h* es una inferencia inductiva eficaz. Y también podríamos insistir en que, dada tal evidencia, es totalmente razonable creer *h*, a pesar de que es lógicamente posible que esta creencia sea falsa. Estos hechos muestran que la premisa (8) es, después de todo, falsa, ya que es totalmente razonable que yo crea *h*, dada mi evidencia; esto no es meramente cuestión de suerte. Por el contrario, es un caso de creencia eminentemente razonable.

El escéptico puede tener la esperanza de objetar este nuevo argumento sobre bases similares a las anteriores. Sin duda sostendrá que con el fin de que sea razonable que yo crea *h*, dada mi evidencia, no es suficiente que *h* pueda *ser* más probable que cualquiera de sus rivales, sobre la base de la evidencia. Debo también *saber* que es más probable que ellas, de acuerdo con el escéptico. Con el fin de obtener este conocimiento, sostendrá el escéptico, debo saber algo acerca de las frecuencias apropiadas, esto es, con qué frecuencia son verdaderas hipótesis como *h*, dada la evidencia de los sentidos. Pero este requerimiento da lugar a todas las dificultades que señalábamos previamente en las páginas 109–110, respecto al recurso relacionado con la probabilidad por parte del epistemista.

El epistemista tiene una réplica efectiva para esta táctica escéptica. Tanto la hipótesis *h* como la *k* sirven para *explicar* la evidencia sensorial, las experiencias visuales que tengo del lápiz. Sin embargo, *h* es una explicación mucho mejor que su rival *k* porque *h* es considerablemente más sencilla como hipótesis que *k*. Después de todo, *k* requiere que supongamos que las experiencias perceptuales sean causadas generalmente por el industrioso operador maligno, un ser que constantemente tendría que estar luchando para inducir en forma apropiada y en todo tipo de personas las experiencias sensoriales oportunas. En contraste, *h* sólo requiere que los objetos físicos como los lápices estén relacionados legítimamente con las experiencias que tenemos de ellos, y semejante idea es considerablemente más sencilla que la que compite con ella. Más aún, el epistemista puede sostener plausiblemente que en vista de que *h* es una mejor explicación de la evidencia sensorial que su rival *k*, *h* es más probable que *k*, dada esa evidencia. De hecho, puede afirmar que además él *sabe* que *h* es más probable que *k*, dada la evidencia, ya que no hay nada que le impida saber que *h* es una mejor explicación de la evidencia que *k*. Para saber que *h* es más probable que *k*, dada la evidencia, uno no necesita saber absolutamente nada acerca de frecuencias relativas de la verdad de hipótesis como *h*, dada semejante evidencia. Entonces, la creencia perceptual, aunque posiblemente equivocada, no necesita ser cuestión de suerte. Por el contrario, bien puede ser un caso de creencia absolutamente razonable. Así, la premisa (8) es, de hecho, falsa, y el argumento a favor del escepticismo relativo a la creencia perceptual se derrumba.

Un nuevo argumento escéptico: justificación total y posibilidad de error

Aunque el argumento escéptico más importante no haya tenido éxito, hay otros a los que les puede ir mejor. En particular, si recordamos que una condición del conocimiento es que la persona esté totalmente justificada en su creencia, podemos construir rápidamente un nuevo argumento para el escepticismo relativo a la creencia perceptual. Para entender cómo podría procederse en esto, considérese el caso de una persona, Samuel, a quien se le pide que registre cierta casa de diez cuartos para averiguar si se encuentra alguna persona en ella. Imaginemos que va al primer cuarto, abre la puerta y se asoma y no ve a nadie. Luego hace lo mismo en el segundo cuarto, con el mismo resultado, y en el tercero, el cuarto y así sucesivamente, hasta el décimo y último

cuarto y siempre con el mismo resultado. No ve a nadie en ninguno de los diez cuartos. Por lo tanto, se justifica plenamente que él crea que no hay nadie en la casa. Supongamos, sin embargo, que se le dice que no ha eliminado todas las probabilidades de error sobre el asunto, ya que podría haber gente escondida en los closets, abajo o detrás de los muebles, atrás de las cortinas, o en lugares por el estilo. Se le envía de nuevo a la casa para que busque una vez más en los cuartos. Esta vez Samuel es mucho más cuidadoso; revisa todos los closets, busca debajo de las camas y de otros muebles y detrás de todas las puertas y cortinas. Para estar seguro, mira incluso por el tiro de la chimenea. De nuevo, no encuentra a nadie en ningún cuarto de la casa. Por lo tanto, está muy justificado en creer que no hay nadie en la casa. De hecho, está claro que está mucho más justificado en su creencia ahora de lo que lo estaba después de su primera revisión; Samuel ha reducido ampliamente las posibilidades de error con esta segunda revisión tan cuidadosa.

Este ejemplo ilustra un hecho importante: cuando la justificación de uno para tener una creencia se vuelve más y más fuerte, las posibilidades de que la creencia esté errada se vuelven cada vez menores. Así es totalmente natural suponer que una justificación *completa* para una creencia debería ser aquella en la que todas las posibilidades de error queden eliminadas. Así, ya que el conocimiento requiere de una justificación completa en la creencia de uno, podemos decir que la creencia perceptual de una persona constituye conocimiento sólo si no hay posibilidad alguna de que su creencia esté errada. Y este hecho proporciona al escéptico la premisa que necesita para un nuevo argumento escéptico.

La razón es muy simple. La hipótesis del cerebrino, y otras hipótesis del mismo corte escéptico, muestran que existe alguna posibilidad de que nuestras creencias perceptuales sean falsas. Hay alguna posibilidad de que la hipótesis del cerebrino sea verdadera, por muy débil que sea, y por lo tanto hay alguna posibilidad de que nuestras creencias perceptuales ordinarias estén erradas. En la medida en que existe alguna posibilidad de que nuestras creencias perceptuales ordinarias estén erradas, éstas no se justifican plenamente. Como no se justifican plenamente, no sabemos si son verdaderas.

Resumen del argumento

El argumento que acabamos de presentar puede exponerse de la siguiente manera:

1. Si alguien sabe que alguna de sus creencias perceptuales es verdadera, entonces está completamente justificado en su creencia perceptual.
2. Si alguien está completamente justificado en su creencia perceptual, entonces su justificación de su creencia perceptual excluye cualquier posibilidad de error.

De estas dos premisas concluimos

Por lo tanto

3. Si alguien sabe que alguna de sus creencias perceptuales es verdadera, entonces su justificación de su creencia perceptual excluye cualquier posibilidad de error.

Al llegar a esta conclusión, recurrimos al material de un argumento anterior para alcanzar nuestra conclusión escéptica.

4. Si existe alguna posibilidad de que sea verdadera la hipótesis del cerebrino, entonces la justificación que alguien tiene de su creencia perceptual no excluye toda posibilidad de error.
5. Existe alguna posibilidad de que la hipótesis del cerebrino sea verdadera.

Por lo tanto

6. La justificación que cualquiera tiene para su creencia perceptual no excluye toda posibilidad de error.

De las conclusiones (3) y (6) obtenemos una nueva conclusión escéptica:

7. Nadie sabe si alguna de sus creencias perceptuales es verdadera.

Podríamos decir que una vez que nos hemos percatado absolutamente de lo que se requiere para que la justificación de una creencia sea completa, también nos encontramos con que ninguna creencia perceptual se encuentra realmente a la altura de esa norma. Por lo tanto, no hay conocimiento perceptual.

Ninguna posibilidad para la hipótesis del cerebrino: el epistemista responde

Podemos aceptar la mayor parte de este argumento sin aceptar la conclusión, ya que podemos negar que haya alguna posibilidad de que sea verdadera la hipótesis del cerebrino. Hemos concedido que la hipótesis del cerebrino es lógicamente posible. Pero la posibilidad lógica de la verdad no muestra que haya alguna posibilidad de que la hipótesis sea verdadera. Argumentar que una creencia no está completamente justificada porque alguna hipótesis rival es lógicamente posible, es argumentar falazmente. Ya antes mostramos esto. Así, si el escéptico intenta argumentar desde la posibilidad lógica de la hipótesis del cerebrino para llegar a la conclusión de que hay alguna posibilidad de que sea verdadera, su argumento estará mal fundado. No hay posibilidad de que la hipótesis del cerebrino sea verdadera; es simplemente absurda.

Una posibilidad de error más realista: el escéptico y los gugols

El escéptico de ninguna manera concederá que no hay posibilidad de que la hipótesis del cerebrino sea verdadera. Después de todo, ¿cómo sabe uno que es falsa? Nótese que cualquier evidencia que se exhiba a favor de la falsedad de la hipótesis podría explicarse en términos de los intentos del Dr. O de confundirnos para que no pudiéramos hacer conjeturas sobre su existencia. Sin embargo, por mor del argumento, será útil presentar una hipótesis escéptica que tenga más posibilidades de obtener un acuerdo mediante una consideración imparcial. Así que, por último, construiremos una hipótesis que obviamente tiene alguna posibilidad de ser correcta.

Para hacer esto inventaremos primero una historia que quizá sea más increíble que la del Dr. O. Después haremos uso de esta hipótesis para construir una hipótesis escéptica con respecto a la cual, sostenemos, debe concederse que tiene alguna posibilidad de ser verdadera.

Imaginemos que la Tierra ha sido observada por miembros de una civilización muy avanzada de otro planeta. Imaginemos que esos seres son mucho más inteligentes que nosotros, aproximadamente 10^{100} veces más inteligentes. Ya que ese número ha sido denominado gugol, nos referiremos a esos seres con ese

nombre. Ahora bien, uno de los gugols, de nombre Enrique, ha convertido a los terrestres en objeto de un estudio especial. Con la ayuda de su notable computadora, llegó a una conclusión estremecedora según la cual los terrícolas son científicos expertos, pero al mismo tiempo ineptos moral y políticamente. De hecho, su computadora le proporcionó una proyección, con un muy alto grado de probabilidad, según la cual los terrícolas se destruirían a sí mismos en menos de cien años porque mostrarían ser incompetentes para manejar la información científica y los progresos tecnológicos que estaban seguros de poder desarrollar. Enrique se sintió muy abatido al saber esto, pues le había tomado mucho cariño a esa civilización un tanto divertida aunque tremendamente agresiva. No podía pensar en alguna solución satisfactoria. Así que puso un anuncio en la prensa gugol y ofreció un premio a la mejor estrategia practicable para salvar a los terrícolas. Una gugol llamada María fue la ganadora del premio.

María observó que el cerebro de los terrícolas contenía cierta área, un centro de placer, que, al ser estimulada, proporcionaba un intenso placer a la persona en cuestión. Explicó entonces cómo este centro de placer podía ser estimulado eléctricamente mediante una fuente de poder cercana a la Tierra y controlada por una computadora gugol. El plan que ella propuso era el siguiente: argumentaba que una vez dominada, en cuestión de horas, la psicología de los terrícolas, éstos podrían ser condicionados para tener ciertas creencias al ser estimulados sus centros de placer cuando tuvieran tales creencias, mientras que se podría impedir tal estimulación placentera en otros casos. María concluyó que si se estimulan los centros de placer de las personas cuando sus creencias perceptuales son ligeramente erróneas, y no en otros casos, en un periodo de tiempo relativamente corto dichas personas llegarán a tener creencias casi totalmente erróneas, a condición de que el error no sea tan grande como para conducirlas a una experiencia inmediatamente dolorosa. Si las personas son condicionadas de esta manera para tener creencias perceptuales ligeramente erróneas, nunca llegarán a esas teorías científicas ni desarrollarán esos avances tecnológicos que conducirían a su muerte. Sin duda alguna, los terrícolas concebirán muchas teorías científicas y proyectarán muchos adelantos tecnológicos, pero siempre habrá la suficiente confusión e incoherencia dentro de su concepción científica del mundo como resultado de sus creencias

perceptuales defectuosas, así que fracasarán en encontrar esas verdades científicas que los destruirían.

Ahora bien, algunos filosófos o científicos de la Tierra señalarán que incluso las creencias perceptuales tendrán que ser rechazadas en ocasiones por el bien de la teoría. La razón por la cual semejantes creencias tendrán que ser rechazadas radica en que serán de tal manera erróneas que ninguna teoría podría dar cabida a todas. Para llegar a su ciencia y tecnología rudimentarias, repudiarán algunas de sus creencias perceptuales. Pero los terrícolas mantendrán su compromiso con el empirismo el cual los llevará a revisar sus teorías una y otra vez en términos de creencias perceptuales que siempre serán erróneas. Por supuesto, María explicó con una sonrisa de satisfacción científica que esos errores perceptuales son necesarios para su continuada existencia.

Y así fue como María ganó el premio y salvó a los terrícolas.

Quizá usted podría estar dispuesto a creer que esta historia, o una parecida, es verdadera. Si acepta que hay alguna posibilidad de que sea verdadera, entonces hay alguna posibilidad, no excluida por la justificación que tenemos para nuestras creencias perceptuales, de que nuestras creencias perceptuales sean erróneas porque los gugols nos han condicionado para creer de manera errónea. Por otro lado, no importa si la historia parece una fantasía ociosa sin posibilidad alguna de resultar verdadera. El objeto de contar la historia, además del entretenimiento que ésta pudiera proporcionar, radica en atraer su atención hacia el hecho de que nuestra supervivencia puede depender de nuestra ignorancia. Hay al menos alguna posibilidad de que si nuestras creencias perceptuales no fueran ligeramente erradas, ligeramente incorrectas, entonces de hecho nos destruiríamos como resultado de los descubrimientos científicos y del mal uso tecnológico basado en ellos. Así, proponemos que existe al menos una posibilidad de que las creencias erróneas tengan un valor de supervivencia y, más aún, de que lo errado de nuestras creencias perceptuales nos haya salvado de nuestra destrucción tiempo atrás. Hay alguna posibilidad, por pequeña que ésta sea, de que lo errado de nuestras creencias perceptuales tenga un valor de supervivencia.

Supongamos, a manera de ejemplo, que existe alguna teoría particular especialmente peligrosa para la humanidad. Imaginemos que algún descubrimiento de la física —quizá uno que nos

permita formular una teoría completamente determinista en el nivel subatómico, y por lo tanto reivindicadora de Einstein, quien abogó a favor de una teoría semejante— nos permitiera entender cómo liberar grandes cantidades de energía en forma sencilla, con materiales comunes. Si por otro lado imaginamos que tales dispositivos pueden tener el poder de las bombas termonucleares y que cualquier persona puede aprender con facilidad cómo construirlos a partir de materiales a los que todos tenemos acceso, entonces podemos deducir que tales dispositivos nos pondrían a todos a merced de personas dementes y desesperadas, dispuestas a destruirse a sí mismas para destruir a los demás, por lo que el holocausto resultaría de la locura de unos cuantos.

Lo anterior no es sino una forma en la que el descubrimiento de algún principio podría servir para destruirnos. Hay muchas otras que uno podría imaginar. Si el descubrimiento de dicho principio arrasara con la vida, entonces sería necesario no descubrirlo para que nuestra existencia continuara. Ahora bien, una manera de evitar el descubrimiento de semejante principio sería el error perceptual. Si somos víctimas del engaño al nivel perceptual, nuestros intentos por revisar esas teorías que pudieran llevarnos a lo fatal se destruirían al nivel de la observación. Debemos sentirnos motivados, a fuerza de tener observaciones defectuosas, para aceptar algunas teorías ligeramente incorrectas que son más probables, en términos de nuestras creencias perceptuales ligeramente erróneas, que estas teorías correctas que, aunque fatales, rechazamos. En suma, la teoría se basa, ya sea directa o indirectamente, en la observación y, por lo tanto, la observación imperfecta, las creencias perceptuales erróneas, puede impedir que lleguemos a teorías correctas. Nosotros proponemos que hay alguna posibilidad, por pequeña que pueda ser, de que en este momento nuestra supervivencia misma dependa de nuestra imposibilidad para aceptar cierta teoría correcta, debido a nuestras creencias perceptuales erróneas. De esta manera, entonces, hay alguna posibilidad de que nuestras creencias perceptuales sean erróneas, y, de hecho, de que nuestra supervivencia dependa de ello. Si usted se pregunta cómo ha sido posible que el error no haya sido detectado, la respuesta es que, de haberse detectado, ahora no habría nadie que informara del resultado.

El argumento anterior puede abreviarse en forma de un desafío. Si alguien sostiene que sabe que nuestras creencias percep-

tuales no son erróneas y que tal error no tiene valor de supervivencia, hagámosle una pregunta decisiva. ¿Cómo sabe usted que el error en nuestras creencias perceptuales no tiene un valor de supervivencia? Los escépticos arguyen que nadie tiene una respuesta satisfactoria a esta pregunta. De hecho, no importa qué clase de creencias escojamos, si preguntamos a un epistemista cómo sabe respecto a tales creencias que el error en dichas creencias no tiene valor de supervivencia, sólo podemos esperar el silencio como respuesta. Pero si el epistemista no puede explicar cómo sabe estas cosas, entonces debe admitir que aquí hay alguna posibilidad de error, y que no sabe lo que dice saber.

Resumen del último argumento escéptico

Ahora presentamos un resumen del argumento precedente. En nuestro resumen nos referimos a la hipótesis de que lo erróneo de nuestras creencias perceptuales tiene valor de supervivencia como en el caso de la *hipótesis de la supervivencia*. Entonces el argumento es el siguiente:

1. Si alguien sabe que cualquiera de sus creencias perceptuales es verdadera, entonces su creencia perceptual tiene plena justificación.
2. Si alguien tiene plena justificación en su creencia perceptual, entonces la justificación de su creencia perceptual excluye toda posibilidad de error.

   Por lo tanto

3. Si alguien sabe que cualquiera de sus creencias perceptuales es verdadera, entonces la justificación de su creencia perceptual excluye toda posibilidad de error.

Continuamos el último argumento escéptico:

4. Si hay alguna posibilidad de que la hipótesis de la supervivencia sea verdadera, entonces nadie está justificado para pensar que hay alguna creencia perceptual que excluya toda posibilidad de error.
5. Hay alguna posibilidad de que la hipótesis de la supervivencia sea verdadera.

   Por lo tanto

6. Nadie está justificado para pensar que alguna creencia perceptual excluye toda posibilidad de error.

Entonces, de las afirmaciones (3) y (6), el escéptico concluye:

7. Nadie sabe si alguna de sus creencias perceptuales es verdadera.

Si a su vez se le preguntara al escéptico por qué piensa que el paso (5) es verdadero, podemos esperar que responda conforme a los lineamientos de su objeción: nadie sabe si la hipótesis de la supervivencia es falsa. Por lo tanto, hay alguna posibilidad de que sea verdadera, como se afirma en (5).

UNA RESPUESTA DEL EPISTEMISTA: EL ESTATUS DEL PASO DOS

De ninguna manera queda claro que un epistemista acepte la verdad del paso (5). Después de todo, podría argumentar, el sentido de "posibilidad" o de "probabilidad" pertinente para el paso (5) no es el de la frecuencia relativa. La frecuencia relativa de que hipótesis tales como la hipótesis de la supervivencia sean más verdaderas que falsas, comparada con la frecuencia de que semejantes hipótesis sean falsas, hasta donde se sabe, posiblemente sea de cero. Aun así, el aspecto que con mayor probabilidad atacaría el epistemista sería el paso (2). El problema con esa premisa es, en pocas palabras, que el criterio para que una justificación sea *completa* se ha fijado en un nivel irrealmente alto. De hecho, parecería que detrás de la premisa (2) no se esconde más que la idea ya descartada de que uno tiene plena justificación para tener una creencia perceptual sólo si es lógicamente imposible que la creencia sea falsa.

Para entender mejor esta afirmación del epistemista, consideremos un ejemplo en el que una persona tiene una creencia perceptual como resultado de ver un jitomate sobre la mesa. Imaginemos también que tiene alguna evidencia para tener esa creencia, específicamente la "evidencia de los sentidos", discutida anteriormente en este capítulo y quizá también otra evidencia. Por comodidad, digamos que esta evidencia es *e*. Es *e* la que justifica a la persona en su creencia perceptual sobre el jitomate. Supongamos además que *e sí* basta para que esa persona justifique *completamente* esa creencia perceptual. En ese caso, dada la premisa

(2), no habría ninguna posibilidad de error en esta creencia perceptual. Pero ahora el epistemista se pregunta: ¿bajo qué condiciones no habrá posibilidades de error, dada la evidencia *e*? Con seguridad la respuesta es que ésta se obtendrá sólo si *e*, o las oraciones que describirían la evidencia de los sentidos, *implica* que la persona de hecho ve un jitomate sobre la mesa. Pero decir que estas oraciones de evidencia implican la creencia perceptual es decir únicamente que, dada la evidencia, es lógicamente imposible que la creencia perceptu. ! sea falsa. Así, una creencia perceptual tiene plena justificación, como ahora lo vemos, sólo si la evidencia de los sentidos hace que sea lógicamente imposible que esa creencia perceptual sea falsa. En otras palabras, detrás de la premisa (2) está escondida la idea de que si es lógicamente posible que una creencia perceptual sea falsa, dada la evidencia de los sentidos, entonces la creencia perceptual no tiene plena justificación. Sin embargo, ya hemos visto que esta idea escéptica clave es, en el mejor de los casos, sumamente dudosa; sin duda nosotros no hemos encontrado ninguna buena razón para aceptarla. De esta manera, deberíamos rechazar la premisa (2) de este último argumento escéptico. Vincular la noción de que no hay ninguna posibilidad de error con la noción de la plena justificación es sólo una manera disfrazada de reintroducir un principio epistémico ya desacreditado.

Otros argumentos epistemistas

Los argumentos a favor del escepticismo respecto al conocimiento perceptual han recurrido a la posibilidad lógica del conocimiento perceptual equivocado. Esto ha surgido básicamente de dos maneras. O bien el escéptico utiliza una premisa como la siguiente:

1. Si es lógicamente posible que sea falsa mi creencia perceptual, dada mi evidencia, entonces nunca sé si una creencia perceptual es verdadera;

o también recurre a algo como lo siguiente:

2. Si es lógicamente posible que mi creencia perceptual sea falsa, dada mi evidencia, entonces nunca es plena mi justificación de una creencia perceptual.

De una u otra manera, ya sea abierta y explícitamente o de forma encubierta, los argumentos escépticos que hemos considerado han dependido de uno de estos dos principios o de ambos. También nos hemos dado cuenta de que el epistemista puede contraatacar con éxito los argumentos escépticos porque puede proporcionar las razones para rechazar (1) y (2) o, al menos, de que puede mostrar que no hay buenas razones para aceptarlas.

Ahora bien, el epistemista ha sostenido que hay al menos una presuposición inicial a favor de su posición, ya que el epistemismo tiene el apoyo del sentido común reflexivo. Por supuesto, éste no es un apoyo muy positivo para su punto de vista y sólo es una ventaja inicial. Es decir, es una ventaja que el epistemista tiene antes de entrar en la discusión con el escéptico. Así que es una ventaja que podría evaporarse rápidamente si los argumentos del escéptico fueran claramente aceptables y convincentes. Aunque, como nos hemos dado cuenta, esto no ha sucedido puesto que estos argumentos han empleado los dudosos principios (1) y (2). Por lo tanto, el epistemista está ahora en posición de presentar apoyo adicional para su doctrina ya que el hecho de que se desecharan argumentos a favor del escepticismo que inicialmente se consideraban de peso, es seguramente una razón más para pensar que el epistemismo está en lo correcto. Si, con base en la evidencia, el escepticismo relacionado con el conocimiento perceptual ha de ser elevado al rango de una doctrina más razonable que el epistemismo, entonces es necesario uno o varios nuevos argumentos escépticos. Sin embargo, no hay razones para pensar que a cualesquiera de los nuevos argumentos escépticos les irá mejor que a aquellos que hemos considerado.

De hecho, hay un argumento adicional a favor del epistemismo. Como ya señalamos antes en este mismo capítulo, el conocimiento debe definirse de acuerdo con varias condiciones. Se considera como conocimiento la creencia perceptual de una persona sólo cuando: (1) es verdadera, (2) tiene plena justificación, y (3) la justificación no depende esencialmente de ninguna suposición falsa. Con esto, el epistemista está en posición de seguir con la ofensiva, ya que puede plausiblemente sostener que una persona a menudo tiene plena justificación para creer que cada una de estas justificaciones está relacionada con algunas de sus propias creencias perceptuales. Consideremos el ya conocido ejemplo del jitomate. Sara tiene la creencia perceptual de que ve un jitomate

sobre la mesa, pero también quiere tener mayor seguridad sobre el hecho, así que camina hasta el lugar en el que piensa que hay una mesa y tantea con las manos. Diríamos que siente la orilla, los contornos y la superficie; con mayor exactitud, Sara tiene experiencias táctiles sobre la forma de la mesa al mismo tiempo que tiene experiencias visuales de un tipo similar. Quizá también tenga algunas experiencias auditivas, cuando golpea lo que considera que es una mesa y, además, experiencias táctiles que son el resultado de lo que considera que es agarrar el jitomate que ve. En tal caso, se justifica que Sara crea que su creencia perceptual es verdadera; no hay serias dudas al respecto. Pero también se justifica que crea que su justificación para tener esa creencia perceptual es plena, ya que sin duda está justificado que ella crea que no hay nada más que pueda hacer o experimentar que deba aumentar su justificación de esa creencia (asumiendo, por supuesto, que las capacidades de Sara son totalmente normales). Más aún, lo cual es típico de casos como éstos, Sara estará justificada para creer que no existe ninguna dependencia esencial de su justificación en alguna suposición falsa, puesto que se justifica que ella crea que toda la evidencia perceptual de sus sentidos es una evidencia buena y positiva para su creencia y que, en esas circunstancias, no hay nada más que sea pertinente para la creencia.

En resumen, tenemos la siguiente situación suscitada por el epistemista: una creencia perceptual se toma como conocimiento si y sólo si se satisfacen tres condiciones. A menudo una persona tiene justificación para creer que esas tres condiciones se *satisfacen* en el caso de las creencias perceptuales que tiene en ese momento. Así, con frecuencia la gente tiene plena justificación para creer que algunas de sus creencias perceptuales valen como conocimiento. Y éste es un apoyo bueno y positivo para el epistemismo; de hecho, un apoyo que es totalmente independiente del fracaso de los argumentos escépticos. El epistemismo no es meramente una suposición que todos hacemos. Es, por el contrario, una creencia bien fundada que casi todos nosotros poseemos.

Conclusión

La conclusión general a la que hemos llegado es que el epistemismo es más razonable que el escepticismo por lo que toca a la creencia perceptual. Sin embargo, es necesario hacer hincapié en dos aspectos concluyentes. Primero, aunque nuestro examen del escepticismo nos ha devuelto a la perspectiva epistemista que casi todos nosotros habríamos adoptado antes de emprender el estudio de este material, no debemos pensar por ello que no ha tenido sentido el estudio de los argumentos escépticos, o que ha sido una pérdida de tiempo. El examen serio de las objeciones hacia las doctrinas que uno prefiere resulta ser con frecuencia una excelente manera de conseguir mayor claridad respecto de dichas doctrinas y, lo que es más importante, de descubrir exactamente en qué se basan esas doctrinas preferidas por uno. Éste ha sido el caso de la dialéctica anterior; se ha aclarado en gran medida el epistemismo y se han expuesto sus bases. Una segunda y última cuestión es igualmente importante. Debe observarse que nuestra conclusión a favor del epistemismo se basa en la evidencia total considerada en este capítulo. Pensamos que respecto a esa evidencia, los argumentos del epistemismo son los más fuertes. No obstante, nuestro respaldo al epistemismo debe considerarse tentativo, de acuerdo con la evidencia disponible. Debe admitirse la posibilidad real de un nuevo argumento escéptico, a pesar de que es poco probable que cualquier evidencia nueva baste para inclinar la balanza a favor del escepticismo. Adoptar una posición más radical que la anterior equivaldría a un dogmatismo respecto al conocimiento perceptual, una perspectiva que se opone tanto al epistemismo como al escepticismo.

Ejercicios

1. ¿Qué es el escepticismo? ¿Por qué los especuladores han sido escépticos algunas veces? ¿Es usted un escéptico, un especulador, o ambos? ¿Por qué?
2. Considere la siguiente afirmación:

   > Podemos definir el "conocimiento" como "tener la respuesta correcta". Cuando una persona sabe la respuesta, tiene la respuesta correcta, y cuando tiene la respuesta correcta, conoce la respuesta. De modo que la definición dada es totalmente correcta.

   ¿Qué problema plantea esta definición?
3. Considere el siguiente argumento:

> Ninguna creencia injustificada puede contar como un caso de conocimiento. Por otro lado, todo caso de conocimiento implica una creencia justificada. De modo que no hay diferencia entre conocimiento y creencia justificada.

¿Qué problema plantea este argumento?

4. Algunas veces se dice que conocimiento y verdad son una y la misma cosa. ¿Estaría usted de acuerdo con esto? Explique y justifique su respuesta.

5. Considere el siguiente argumento:

> Cuando una persona ve algo, no tiene ninguna evidencia para creer lo que ve. Por lo tanto, las creencias perceptuales son aquellas para las que no tenemos evidencia.

¿Es correcta esta afirmación? ¿Por qué?

6. ¿Qué es el sentido común reflexivo? ¿El epistemista está en lo correcto cuando piensa que algún apoyo inicial para su posición se deriva del sentido común reflexivo? O, más bien, ¿el hecho de que no pueda pensar en ninguna razón para abandonar su posición es meramente una indicación de que su capacidad imaginativa está de alguna manera limitada?

7. El escéptico sostiene que si a veces estamos equivocados en nuestras creencias perceptuales, entonces siempre es lógicamente posible que nuestras creencias perceptuales sean falsas. ¿Cómo emplea él esta premisa para sostener la conclusión escéptica de que nunca sabemos si son verdaderas nuestras creencias perceptuales? ¿Cómo pone el epistemista en tela de juicio la premisa? ¿Tiene éxito el cuestionamiento?

8. En respuesta a una objeción del epistemista, se modifica el argumento escéptico. Una de las premisas principales del argumento modificado es en la que se asume que las experiencias de una persona que tiene una creencia perceptual verdadera pueden duplicarse en las experiencias de una persona cuya creencia perceptual es exactamente similar pero falsa. ¿Cómo defiende el escéptico esta premisa? ¿Cómo la cuestiona el epistemista? ¿Qué otras premisas se necesitan para la deducción de la conclusión escéptica? ¿Se usaron algunas de estas premisas en un argumento anterior?

9. ¿Qué premisa escéptica se defiende apelando a alucinaciones? ¿Cómo intenta probar el escéptico que las alucinaciones son siempre posibles? ¿Cómo responde el escéptico a la objeción del epistemista en el sentido de que las alucinaciones pueden detectarse al aplicar las pruebas de la coherencia experiencial y del testimonio de otros?

10. Considere el siguiente argumento del epistemista:

> Apelar a alucinaciones para defender el escepticismo es totalmente ilegítimo. Al describir algunas experiencias como alucinatorias, el escéptico está asumiendo tácitamente que podemos establecer la diferencia entre las experiencias que son alucinatorias y aquellas que no lo son. Pero si podemos establecer la diferencia, entonces el escepticismo es falso. De modo que el uso escéptico de las alucinaciones es autoanulatorio.

¿Cuál es la respuesta del escéptico a este argumento? ¿Quién está en lo correcto? ¿Por qué?

11. El escéptico trae a colación el argumento del cerebrino para defender una premisa de su argumento y para refutar una objeción del epistemista. ¿De qué premisa se trata y cuál fue la objeción del epistemista? ¿De qué objeción, que involucra la distinción entre posibilidad y realidad, echa mano el epistemista contra el argumento del cerebrino? ¿Cómo piensa el escéptico que podemos pasar legítimamente de la posibilidad a la realidad?

12. Considere el siguiente argumento del epistemista:

> La idea de que una máquina como el cerebrino exista no es sino una fantasía ociosa. No debe tomarse con más seriedad que los cuentos de Santa Claus. Así, la idea de que estamos controlados por el cerebrino, a la que el escéptico presenta como una hipótesis seria, puede rechazarse sin ningún otro argumento. Rechazar la idea nos permite rechazar también las conclusiones del escepticismo.

¿Qué respondería el escéptico a estos señalamientos?

13. La historia de Tomás y el Dr. O está destinada a refutar una premisa del argumento del escéptico. ¿Cuál es la premisa? ¿Por qué se dice que el engaño perfecto no es en absoluto un engaño? ¿Por qué se dice que la alucinación carece de significado? ¿Es correcto lo que dice el epistemista? ¿Refuta eso al escepticismo?

14. Considérese el siguiente argumento del escéptico:

> Nadie puede imaginar cómo podría ser algo contradictorio. Por ejemplo, nadie puede imaginar cómo sería un cuadrado redondo. Por lo tanto, si podemos imaginar algo, entonces es lógicamente posible y no contradictorio. De modo que el mero hecho de que podamos imaginar cómo sería una alucinación

perfecta, como lo hicimos con la historia de Tomás y del Dr. O, muestra que tal alucinación es posible.

¿Cómo podría responder un epistemista a este argumento? ¿Tendría éxito la respuesta? ¿Por qué?

15. ¿Qué explicación de la significatividad se debe a la distinción entre un sentido epistémico y uno semántico de 'sinsentido'? ¿Realmente ayuda esta distinción a la causa del escéptico? ¿En qué forma?

16. Para vencer al escepticismo el epistemista sostiene que la evidencia que no excluye la posibilidad de error puede sin embargo reducir ampliamente la probabilidad de error. ¿Qué premisa del escéptico espera refutar el epistemista al afirmar esto? ¿Por qué es especialmente importante, desde la posición del epistemista, derrotar a la premisa del escepticismo? ¿Tiene éxito el epistemista?

17. ¿Qué argumento emplea el escéptico para mostrar que el hecho de que el epistemista recurra a la probabilidad conducirá al escepticismo? ¿Cómo se introduce en el argumento la cuestión de establecer frecuencias en una muestra? ¿Cómo usa el epistemista una analogía ética para atacar este argumento del escéptico? ¿A qué premisa del argumento intenta refutar la analogía? ¿Hay otra premisa del argumento escéptico vulnerable al ataque?

18. El epistemista sostiene que puede asumirse que algunas creencias están completamente justificadas mientras no se ofrezca un argumento contrario. ¿Cuál será la respuesta del escéptico a esta afirmación? ¿Cuál es el papel del principio de imparcialidad en la respuesta? ¿Es efectiva la respuesta?

19. El epistemista recurre a la noción de competencia en un intento por refutar la premisa (8). ¿Cuál es el argumento del epistemista en esta línea? ¿Tiene éxito?

20. Considérese el siguiente argumento:

> El escéptico argumenta que toda posibilidad de error debe excluirse antes de que estemos totalmente justificados en una creencia. Esto lleva a la conclusión de que nunca estamos totalmente justificados y por lo tanto de que no sabemos nada. Pero con seguridad esa conclusión es absurda. Consecuentemente, debe ser razonable rechazar la premisa en la que se basa. Aunque debemos admitir que una alta probabilidad no bastará para una plena justificación, es posible que una alta probabilidad más algún otro factor puedan bastar y también permitirnos eludir la paradoja del sorteo. El único problema radica en decir cuál es ese otro factor.

¿Qué piensa usted de este argumento? ¿Es plausible? ¿Puede usted proponer el factor faltante?

21. El último argumento escéptico se enuncia en términos de la hipótesis de la supervivencia. Sin embargo, el epistemista tiene una respuesta a este argumento, respuesta con la que se opone a la noción del escéptico sobre la plena justificación. ¿Es efectivo aquí el argumento del epistemista? ¿Hay alguna respuesta razonable que el escéptico pudiera dar y que haya sido pasada por alto?

22. Considérese este nuevo argumento escéptico:

> Con el fin de que una persona *conozca* realmente algo, debe estar totalmente *segura* de eso. De modo que, para que Sara sepa que el líquido del vaso de laboratorio es un ácido, debe estar totalmente segura de que el líquido es un ácido. Pero para que esté totalmente segura de eso, no debe haber ningún motivo imaginable para dudar de que el líquido es un ácido. Aunque con seguridad es fácil imaginar motivos para dudar de esa afirmación. De manera similar, es totalmente sencillo imaginar motivos para dudar de cualquier supuesta muestra de conocimiento perceptual. Por lo tanto, ninguna creencia perceptual es segura y por lo tanto ninguna vale como conocimiento. El escepticismo ha sido reivindicado.

¿Este nuevo argumento tiene éxito donde otros han fallado?

III

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y EL DETERMINISMO

El problema de la libertad y el determinismo constituye básicamente una paradoja. Una paradoja surje cuando dos supuestos igualmente evidentes conducen a resultados en apariencia incompatibles. Por lo tanto, una paradoja es racionalmente intolerable. Ninguna persona racional puede aceptar resultados incompatibles; de ahí que ninguna persona racional pueda aceptar la paradoja.

¿Qué paradoja está vinculada al problema de la libertad y el determinismo? Básicamente es la siguiente. El determinismo es la tesis de la causalidad universal, la tesis según la cual todo tiene una causa. Por otra parte, la doctrina de la libertad sostiene que algunos de nuestros actos son libres. Ambas concepciones parecen ciertas. No sólo creemos que todo tiene una causa sino también que algunos de nuestros actos son libres. Sin embargo, estas dos creencias conducen a resultados aparentemente incompatibles. Para comprobar lo anterior, considérese el caso del determinismo.

UN ARGUMENTO EN FAVOR DEL DETERMINISMO: ALGO EN LO QUE TODOS CREEMOS

Lo primero que hay que señalar acerca de la tesis del determinismo es que todos creemos que es verdadera. Todos nosotros creemos, o al menos estamos dispuestos a creer, que todo cuanto ocurre tiene una causa. Para confirmar que efectivamente cree esto, considere usted cuál sería su reacción ante la siguiente situación: una mañana usted se levanta y sale a encender su nuevo automóvil. Mete la llave, oprime el acelerador, luego el botón de

encendido y no pasa nada. Su auto no enciende. Así que abre el cofre, revisa las bujías, el carburador, el acumulador, y así sucesivamente; pero todo parece estar en perfecto orden. Y sin embargo, lo cierto es que el auto no enciende. Un tanto malhumorado por la situación, llama al mecánico quien llega al lugar de los hechos lleno de confianza. Él compondrá el auto y lo hará arrancar. Lo examina cuidadosamente, lo revisa con la minuciosidad de un experto, pero ni siquiera él puede encontrar la razón de la descompostura.

Dado que el auto es completamente nuevo, a estas alturas usted se muestra impaciente y llama al representante de la fábrica. Éste llega poco después ataviado con una impecable bata blanca, característica de su profesión, y empieza a revisar su auto. Una vez terminada una muy concienzuda investigación, y cuando su bata ha dejado de ser blanca, usted le pregunta, "¿Qué pasa?" Su respuesta es, "Nada". En vista de que su coche aún no enciende, decide arreglar el asunto en otros términos. Así que usted pregunta: "Bueno, ¿cuál es la causa del problema?" Es entonces cuando el representante de fábrica se arregla la corbata y contesta en un tono oficial, "No hay causa alguna. No le pasa nada a su auto. Simplemente no enciende." Y prosigue, "Ésta es una de esas situaciones curiosas en las que surge un problema que realmente no tiene causa alguna. No hay razón alguna para que su auto no encienda. Simplemente no enciende, y es todo lo que puede decirse."

Su informe es absurdo. Usted seguirá convencido de que debe haber una causa. Del hecho de que el representante de la fábrica no haya podido encontrar la causa del problema, no se sigue que no existe una causa. Debe haber alguna causa que el representante no ha sido capaz de descubrir. La razón por la que usted encuentra inaceptable el informe es que está convencido de que las cosas tienen causas. Usted, como todas las personas con sentido común, cree que el determinismo es verdadero.

Para reforzar esta idea, consideremos un ejemplo más. Supóngase que la Asociación Nacional de la Salud ha contratado a un científico para encontrar la causa de la enfermedad conocida como "recnac". Tras muchos años de investigación, el científico rinde el siguiente informe sobre su investigación:

> Hemos estado investigando durante muchos años la causa del recnac. Hemos descubierto que tanto los animales como los seres humanos se ven afectados ocasionalmente por esta enfermedad. Es una enfermedad rara vez fatal ya sea en los animales, ya sea en los hombres, pero consta de una serie sumamente desagradable de síntomas que se conocen muy bien. Habiendo estudiado las condiciones biológicas y ambientales del enfermo —el estado de la sangre, el de los órganos vitales, el del sistema respiratorio, el del sistema nervioso y el de los genes, así como todas las influencias externas que pudimos aislar— hemos llegado a la inevitable conclusión de que la enfermedad no posee una causa. Nos damos cuenta de que, tras invertir varios millones de dólares en el estudio del recnac, puede parecer desafortunado haber llegado a este resultado. Pero debió reconocerse desde el principio que éste era uno de los resultados posibles de la investigación. Comúnmente, cuando estudiamos una enfermedad, encontramos, tarde o temprano, que posee una causa, que existe algún germen o virus o algún otro agente causante que da lugar a la enfermedad. Pero esta enfermedad, el recnac, no es una enfermedad común. Se produce de vez en cuando, pero no tiene causa alguna. Tan sólo existe. Sentimos tener que rendir un informe que muchas de las víctimas de la enfermedad considerarán, por razones subjetivas, desalentador. Sin embargo, no presentamos ninguna disculpa por nuestra conclusión: se llegó a ella en forma objetiva y científica gracias a la más cuidadosa y concienzuda investigación experimental.

Este informe sería rechazado por ser considerado como un montón de sinsentidos pretensiosos. El fracaso de los científicos para encontrar la causa del recnac no permitiría establecer que la enfermedad no tiene causa alguna. Por el contrario, todos supondríamos que tiene que tener una causa, que no podría dejar de tenerla.

Por supuesto, en los dos casos considerados estaríamos dispuestos a aceptar la conclusión de que los investigadores más experimentados no pudieron encontrar la causa. Es posible que las causas sean difíciles de encontrar, pero decir que una causa es *difícil de encontrar* no equivale a decir que la causa *no existe*. Por lo tanto, todos estamos convencidos de que tanto el hecho de que el automóvil no encienda como la enfermedad poseen alguna causa. Son tan sólo dos ejemplos de cosas que creemos que son causadas por algo, pero el mismo argumento podría aplicarse, por extensión, para mostrar que nosotros creemos que todas las demás

cosas también son causadas por algo. Cualquier cosa en la que centremos nuestra atención, cualquier cosa acerca de la cual nos hagamos preguntas, es una cosa para la que podemos buscar la causa. "¿Por qué sucedió esto?", nos preguntamos y esperamos una explicación causal. No importa lo que pase, usted siempre podrá preguntar "¿Por qué ocurrió esto?" o bien, "¿Cuál fue la causa de eso?" Todos nosotros creemos que semejantes preguntas tienen una respuesta. Lo anterior muestra que todos estamos convencidos de que, pase lo que pase, todo tiene que ser causado por algo, incluso quienes no hemos considerado el asunto en términos tan generales.

Claro está que el hecho de que la tesis del determinismo sea creída por todo el mundo no la hace verdadera. Una creencia generalizada de este tipo muestra tan sólo que la creencia es parte del sentido común y que, al igual que otras creencias de sentido común, puede ser falsa. Sin embargo, la creencia de que el determinismo es verdadero es una creencia *razonable*, ya que constituye un rasgo de sentido común reflexivo. Es decir, además de ser ampliamente creído, el determinismo es una tesis en la que todos seguimos creyendo tras de pensar en ella cuidadosa y conscientemente, tras de examinar lo que significa y de tratar sin éxito de pensar en contraejemplos. Estos factores también fueron esgrimidos en la discusión anterior, y bastan para mostrar que el determinismo es razonable. Por otra parte, la creencia en el determinismo —a diferencia de algunas creencias de sentido común— no puede ser refutada por nuestra imposibilidad para descubrir la causa de algo. El determinismo es una tesis que todos creemos verdadera y no puede refutarse mediante la imposibilidad para encontrar las causas que buscamos. Supongamos entonces que todo tiene una causa. ¿Por qué habría esto de generar una paradoja? ¿Qué problema surge a partir de esta convicción de sentido común?

El problema

Supóngase que una persona posee una enfermedad hereditaria y que dicha enfermedad es el resultado de factores causales sobre los cuales no tiene ningún control. Nada de lo que pudo haber hecho lo habría prevenido contra esa enfermedad. No es algo que posee por voluntad propia; es el resultado inevitable de sucesos

y procesos que estaban más allá de su influencia. En consecuencia, razonablemente no podría hacérsele responsable por tenerla. Otra forma de plantear el asunto es la siguiente. El tener una enfermedad no es algo que una persona hace; no es su *acto*. Es algo que le sucede. A este respecto, la persona es básicamente pasiva.

¿Cuál es la relevancia de este ejemplo para la tesis del determinismo? El sentido común afirma que todo cuanto ocurre es causado por algo. Se sigue de esto que todo cuanto hago debe ser causado por algo, pues, entre las cosas que ocurren en el universo, se encuentran actos que yo realizo. Imaginemos que muevo el dedo índice. Esto debe tener una causa. Por otra parte, sin importar qué fue lo que causó el movimiento, éste debe estar a su vez causado por algunos factores y condiciones previos. Esos factores y condiciones debieron ser causados a su vez por factores anteriores y así sucesivamente. Esta serie de factores causales debe extenderse indefinidamente hacia atrás en el pasado. Por lo tanto, el movimiento de mi dedo es causado, en última instancia, por factores que existen en el pasado remoto antes de que yo naciera —en consecuencia, por factores sobre los cuales no tengo ningún control.

Sin embargo, si como consecuencia de la tesis del determinismo los actos de una persona son el resultado inevitable de procesos causales que se iniciaron antes de que ella naciera y sobre los cuales no tiene ningún control, entonces, no importa lo que una persona haga, no pudo haber actuado de otro modo. No pudo haber evitado que sus actos ocurrieran, como tampoco pudo haber realizado cualquier otro acto alternativo. Tanto su acción como su inacción son el resultado inevitable de sucesos y procesos más allá de su influencia. No tenía alternativa cuando actuó. En consecuencia, razonablemente no puede hacerse responsable a nadie de cualquiera de sus actos.

Para comprobar que esta conclusión es inevitable, comparemos el caso de la persona que posee una enfermedad hereditaria con el de una persona que acaba de disparar contra otro ser humano y lo ha asesinado. Dijimos anteriormente que a una persona que tiene una enfermedad hereditaria no puede, razonablemente, hacérsele responsable de tenerla porque no se trata de algo que tiene por voluntad propia. Pero, ¿por qué no? Por supuesto, la respuesta es que el que ella tenga la enfermedad es el resultado inevitable de factores causales sobre los cuales no tiene

ningún control. No obstante, se podría conceder exactamente lo mismo con respecto al asesino cuando suponemos que el determinismo es verdadero. Ya que el acto de disparar el gatillo del arma asesina fue tan inevitable como el hecho de contraer una enfermedad hereditaria. No pudo evitar disparar el gatillo de la misma manera como la persona enferma tampoco pudo evitar contraer la enfermedad. Disparar el gatillo y contraer la enfermedad son ambos el resultado inevitable de procesos causales que se extienden hacia atrás en el tiempo antes del nacimiento de cualquiera de estas personas. Ambas resultan igualmente impotentes. El asesino, al igual que la persona enferma, realmente es más pasivo que activo. No tiene alternativa, ni voluntad propia, ni opción real. En efecto, él es más quien es movido que quien mueve. En consecuencia, el asesino es tan responsable por disparar el gatillo como la persona enferma lo es por contraer la enfermedad.

En este punto hay que hacer frente a una objeción. Puede parecer que existe una importante diferencia entre los dos casos que acabamos de considerar, ya que el asesino debió haber hecho muchas cosas para encontrarse ante la posibilidad de dispararle a su víctima. Tuvo que conseguir una pistola, hacer frente a su víctima, afinar la puntería, y así sucesivamente. Podría argumentarse que el asesino pudo haber evitado fácilmente cometer el crimen con sólo omitir cualquiera de estas acciones preparatorias. Pero esto es una mera ilusión. Cada una de estas acciones preparatorias fue en sí misma la consecuencia causal inevitable de condiciones previas existentes antes de que la persona naciera y, en consecuencia, totalmente fuera de su control. Mediante el mismo argumento que utilizamos para mostrar que el disparo del gatillo fue un acto que le era imposible evitar, podríamos mostrar que fue igualmente impotente para evitar cualquiera de los actos que condujeron a la acción climática. Ni uno solo de sus actos es libre. Todos están determinados por cosas totalmente fuera de su control.

Cabe hacer una última salvedad. Hemos dicho que la persona no tenía alternativa en lo que hacía. No debe pensarse que esto sugiere que la persona no elige ni decide hacer las cosas que hace. Si en un principio esto resulta peculiar, debe recordarse que es perfectamente posible que una persona elija hacer algo cuando, de hecho, no tiene alternativa. Ella puede pensar que hay muchas opciones cuando en realidad no las hay. Un caso típico de lo anterior, tomado de John Locke, es el siguiente.[1] Supóngase que una persona es transportada a una habitación mientras se encuentra dormida y que la puerta de dicha habitación, que es la única vía de escape, ha sido cerrada con llave por fuera. Pero la persona no sabe, y ni siquiera sospecha, que la puerta está cerrada con llave. Se despierta, se da cuenta de que está en la habitación y de que tiene una agradable compañía. Sin saber que se encuentra encerrada, la persona podría considerar la posibilidad de abandonar la habitación pero elige permanecer en ella. Por supuesto, realmente la persona no tiene alternativa, no puede salir, pero en verdad está eligiendo. Ocasionalmente, optamos por hacer cierta cosa cuando en realidad no tenemos alternativa.

Este aspecto es importante para la *posición determinista*. Con este último término nos referiremos no sólo a la tesis del determinismo, sino también a la exigencia según la cual el determinismo conlleva que no existan actos libres, y a la exigencia de que, en consecuencia, ningún acto sea libre. Spinoza era determinista en este sentido, y sostenía su argumentación de la siguiente manera: creemos que somos libres porque ignoramos las causas de nuestros actos.[2] Al igual que el prisionero, si poseyésemos alguna luz sobre la verdadera naturaleza de nuestra situación, veríamos que no somos libres. Según la posición determinista, la conducta humana se encuentra determinada de la misma manera que la conducta de un proyectil. Si el proyectil fuera consciente podría decirse a sí mismo mientras vuela por los aires: "Soy libre de desviarme hacia la izquierda o la derecha pero opto por continuar viajando en esta dirección." Por supuesto, todo esto no tiene sentido. El proyectil no tiene alternativa. La ruta que sigue está causalmente determinada; no puede virar ni para la izquierda ni para la derecha. Aunque fuera consciente e ignorante de la determinación causal de su vuelo, el proyectil podría muy bien considerarse a sí mismo como libre. Según Spinoza, dicho proyectil sería tan necio como la mayor parte de la gente, ya que los movimientos que ésta hace no son más libres que los movimientos de

[1] John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, Capítulo 21, parágrafo 10.

[2] Baruch Spinoza, *Ética*, Parte I, Apéndice, parágrafo dos, y Parte II, Proposición XXXV, *Scholium*.

un proyectil. No somos más libres de desviarnos de las rutas que tomamos que el proyectil lo es de desviarse de su ruta. Debido a que somos conscientes, e ignorantes de la determinación causal de nuestros actos, creemos que somos libres de virar a la izquierda o a la derecha, aunque optamos por no virar hacia ningún lado. De ahí la ilusión de que somos libres. Elegimos sólo porque no podemos darnos cuenta de que no somos libres. El acto de elegir, cuando uno no tiene alternativa —cuando uno no es libre—, se basa en la ignorancia.

Claro, si somos ignorantes y elegimos cuando realmente no tenemos alternativa, todo esto también está determinado. Si resulta una necedad elegir cuando no se tiene alternativa, al menos nos queda la tranquilidad de la certidumbre de que nada podemos hacer al respecto. Somos impotentes para evitar este estado de cosas. En consecuencia, aunque pueda parecer necio, no lo es. La necedad que no se puede evitar no es necedad, es infortunio, y ésta es la única forma correcta de describir lo que aparentemente es insensatez o maldad. Quien asesina a otra persona es impotente para evitar el acto que realiza. Al igual que un proyectil, es más pasivo que activo; sus movimientos son las consecuencias causales de procesos y fuerzas que los hacen tan inevitables como el movimiento de un proyectil.

Resulta ahora muy claro que la tesis del determinismo tiene también consecuencias paradójicas. Ya que si aceptamos dicha tesis, y todos parecemos dispuestos a aceptarla, debemos entonces aceptar las consecuencias en el sentido de que ningún acto humano es libre y, por lo tanto, de que nadie es responsable de los actos que realiza. No somos más responsables de nuestros actos de lo que lo es una persona enferma por tener una enfermedad hereditaria o un proyectil por seguir la ruta que sigue.

Esta línea de pensamiento influyó enormemente en el novelista Samuel Butler. Le parecía que no era más razonable castigar a los criminales de lo que sería castigar a un enfermo, ya que los criminales no tienen más control sobre su comportamiento que el que tienen los enfermos sobre su estado de salud. Ambos casos son el resultado de procesos causales que quienes lo sufren son incapaces de controlar. Para remachar el clavo sobre este asunto, Butler escribió una novela satírica, *Erewhon*, acerca de un país en el que el sistema penal era curiosamente diferente al nuestro. En Erewhon, las personas que cometen actos criminales, como

fraudes a compañías de seguros, asesinatos y demás, son tratadas como nosotros tratamos a los enfermos. Se les envía a hospitales donde reciben tratamiento para sus dolencias morales. Ningún estigma está ligado al hecho de ser atendido de esta manera. Por otra parte, las personas que están enfermas son procesadas en la corte y castigadas como nosotros castigamos a los criminales. La siguiente es la descripción de un juicio en Erewhon:

> El prisionero fue colocado en el banquillo de los acusados y los jueces prestaron juramento muy al estilo europeo; casi todos nuestros modos de proceder eran reproducidos, exigiendo incluso al prisionero que se declarase culpable o inocente. Éste se declaró inocente y se procedió a analizar el caso. La evidencia del fiscal era muy sólida, pero debo hacer justicia a la corte admitiendo que el juicio era absolutamente imparcial. Se permitió al prisionero contar con un asesor legal para esgrimir todo aquello que pudiera decirse en su defensa. La acusación era que el prisionero estaba simulando una tuberculosis con el fin de defraudar a una compañía de seguros con la que estaba a punto de adquirir una pensión anual y que así esperaba obtenerla en términos más ventajosos. Si se hubiera podido comprobar que fue así, habría escapado al enjuiciamiento criminal y habría sido enviado a un hospital como en el caso de una dolencia moral. Sin embargo, esta visión no podía sostenerse razonablemente. A pesar de toda la ingenuidad y elocuencia de uno de los más famosos abogados del país, el caso estaba demasiado claro. Y es que el prisionero estaba a punto de morir y era sorprendente que no hubiese sido enjuiciado y condenado mucho tiempo antes. Su tos fue incesante durante todo el juicio y todo lo que los dos carceleros que lo tenían bajo su cargo pudieron hacer fue mantenerlo en pie hasta que todo hubo terminado.[3]
>
> La recapitulación del juez fue admirable. Se extendió en todos los aspectos que podían esgrimirse en favor del prisionero, pero conforme proseguía fue claro que la evidencia era demasiado convincente para admitir cualquier duda y la opinión de la corte era una en cuanto al inminente veredicto cuando el jurado se retiró a deliberar. Éste se ausentó durante diez minutos y a su regreso el presidente declaró culpable al prisionero. Hubo un tenue murmullo de aplauso que fue instantáneamente reprimido. El juez procedió entonces a pronunciar la sentencia con unas palabras que no podré olvidar y que hubiera deseado copiar en un cuaderno... La sentencia fue la siguiente: "Prisionero, ha sido acusado de un crimen

[3] Samuel Butler, *Erewhon*, A. C. Fifield, Londres, 1919, pp. 112-113.

muy grave que es el de trabajar bajo los efectos de una consunción pulmonar y, tras un juicio imparcial ante un jurado compuesto por sus conciudadanos, usted ha sido declarado culpable. Nada puedo decir en contra de la justicia del veredicto. La evidencia en su contra es concluyente y sólo me queda transmitirle a usted semejante sentencia, según conviene a los fines de la ley. Dicha sentencia debe ser muy severa. Me duele mucho ver que alguien aún muy joven, y cuyos proyectos en la vida eran por otro lado tan excelentes, sea conducido a esta penosa condición por una constitución que sólo puedo contemplar como radicalmente viciosa; pero el suyo no es un caso que mueva a compasión. No es ésta su primera ofensa. Usted ha llevado una vida de crímenes y sólo se ha aprovechado de la indulgencia que se le ha mostrado en pasadas ocasiones para ofender aún más seriamente las leyes y las instituciones de su país. Usted fue condenado por bronquitis crónica el año pasado y veo que, a pesar de que ahora sólo tiene ventitrés años, ha estado en prisión en no menos de catorce ocasiones por enfermedades de índole más o menos odiosa; de hecho, no es exagerado decir que ha pasado la mayor parte de su vida en prisión.[4]

Es muy fácil para usted decir que proviene de padres poco saludables y que tuvo un grave accidente en su niñez que minó de por vida su constitución; excusas como éstas son el refugio ordinario del criminal; pero no pueden, ni por un momento, ser percibidas por el oído de la justicia. No estoy aquí para adentrarme en curiosas cuestiones metafísicas relativas al origen de esto o aquello —cuestiones para las que no habría un punto final si se introdujeran aquí, y que darían como resultado atribuir la culpa únicamente al tejido de la célula primordial o a los gases elementales. No cabe preguntarse cómo se convirtió usted en un ser vil, sólo cabe preguntarse esto: ¿es o no un ser vil? Esta pregunta ha sido respondida afirmativamente, y ni siquiera puedo vacilar un solo momento acerca de la justicia de semejante decisión. Usted es una persona mala y peligrosa y ha quedado marcado a los ojos de sus conciudadanos con una de las más nefandas ofensas... Podrá decir que no es su culpa. La respuesta a esto es inmediata y equivale a lo siguiente: que si usted hubiese tenido unos padres saludables y acomodados y si hubiese recibido buenos cuidados cuando niño nunca habría atentado contra las leyes de su país, ni se habría encontrado en la situación actual. Si usted me dice que no tuvo nada que ver en su ascendencia y que por lo tanto resulta injusto atribuirle la responsabilidad de estas cosas, yo le respondo que, sea o no su culpa la tuberculosis que le aqueja, es una falla en usted y es mi deber vigilar que la

[4] *Ibid.*, pp. 113–114.

república quede protegida contra faltas como ésta. Puede usted decir que su condición de criminal es un infortunio; yo le respondo que su crimen consiste en ser desafortunado.[5]

La negativa del juez de adentrarse a considerar "curiosas cuestiones metafísicas" equivale a la negativa de ver la incongruencia de su postura. Obviamente, acepta la tesis del determinismo; en consecuencia, debería admitir que el estar enfermo no es culpa del prisionero. No es culpa del prisionero porque su estado es la inevitable consecuencia causal de factores que están más allá de su control. Por lo tanto, resulta absolutamente irracional hacer responsable al prisionero de su estado de salud, o sentenciarlo a un castigo.

Sin embargo, si Butler está en lo correcto, nuestro sistema penitenciario es tan irracional como lo es el sistema penitenciario de Erewhon, ya que nuestros jueces dictan sentencias para que las personas sean castigadas por actos criminales cuando que, de ser cierta la tesis determinista, tiene igual culpa la persona que comete un acto criminal que el prisionero de Erewhon por tener tuberculosis. Tanto el acto criminal en nuestra sociedad como la enfermedad criminal en Erewhon son el resultado de procesos causales que el criminal es incapaz de evitar. No es responsabilidad de una persona el que ocurran o no estos procesos. En consecuencia, tampoco puede hacérsele responsable de ellos.

Esta línea de pensamiento ha llevado a ciertas personas a una visión muy humanitaria. Por ejemplo, Clarence Darrow, famoso abogado, con frecuencia defendía a personas que eran enjuiciadas por un crimen que merecía la ejecución, apelando a la tesis del determinismo.[6] Su defensa se basaba en lo que tienen en común el ciudadano ordinario y el criminal. Y es que si la conducta del criminal es el resultado de factores causales como la herencia y el medio ambiente de la primera infancia, estos mismos factores determinan la conducta de cualquiera de las personas que ocupan la tribuna del jurado. Tanto las buenas acciones como las fechorías constituyen consecuencias causales de cosas que ocurrieron en el pasado remoto y que estaban más allá de

[5] *Ibid.*, pp. 114–115, 117.

[6] Para conocer los puntos de vista de Darrow, véanse los discursos de Clarence Darrow recogidos en *Attorney for the Damned*, Simon and Schuster, Nueva York, 1957, Arthur Weinberg (ed.).

la influencia del causante de la acción. Somos el resultado afortunado o desafortunado de una cadena causal de sucesos que se inició antes de que cualquiera de nosotros existiera. Como tales, no somos responsables de nuestros actos. Sería incorrecto ejecutar a una persona por un acto que ha cometido. Con frecuencia, la defensa de Darrow persuadía al jurado. Como podemos ver, no vaciló en recurrir a curiosas cuestiones metafísicas para salvar la vida de su cliente.

Resumen

La argumentación que hemos considerado, la del determinismo, ha resultado persuasiva para muchos filósofos. A estas alturas sería útil resumir las premisas y los supuestos de la argumentación. Obviamente, una de las premisas es

1. La tesis del determinismo es verdadera.

Esto equivale a la afirmación de la causalidad universal, es decir, a sostener que todo está causalmente determinado. Una segunda premisa es

2. Si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no hay actos libres.

Estas dos premisas dan como conclusión

3. No hay actos libres.

Esta conclusión junto con la nueva premisa

4. Si no hay actos libres, entonces nadie es responsable de sus actos

da lugar a la siguiente conclusión

5. Nadie es responsable de sus actos.

El determinista, de acuerdo con nuestra interpretación de esta postura, acepta las cinco afirmaciones anteriores.

Es importante observar que la premisa (2) es totalmente independiente de la premisa (1). Cualquiera de ellas puede ser verdadera siendo la otra falsa. Por lo tanto, quien desee negar la conclusión (3), es decir, afirmar que algunos actos son libres, puede negar cualquiera de las dos premisas. La premisa (2) no sostiene que el determinismo es verdadero. Es meramente una

afirmación hipotética acerca de lo que sucedería *si* el determinismo fuera verdadero. A este respecto, la premisa (2) se parece a la afirmación: "¡Si llueve, nos mojaremos!" La persona que hace esta afirmación no ha sostenido que lloverá o que nos mojaremos; su afirmación es meramente una afirmación hipotética acerca de lo que sucederá *si* llueve. De tal manera que la premisa (1) puede ser verdadera y la premisa (2) falsa. Puede ser que, a pesar de que la tesis del determinismo sea verdadera, haya ciertos actos libres. De la misma manera, la premisa (2) puede ser verdadera y la premisa (1) falsa. Puede ser que aunque la tesis del determinismo no sea verdadera, si lo fuera, entonces no habría actos libres.

La premisa (2) sostiene la incompatibilidad del acto libre con la causalidad universal. De tal suerte que la posición que hemos considerado hasta ahora descansa no sólo en la premisa de que el determinismo es verdadero, sino también en la premisa de que el determinismo y el acto libre son incompatibles. Ciertos filósofos que han rechazado las afirmaciones (3) y (5) han acabado rechazando la premisa (1) y aceptando la premisa (2), y otros han rechazado la premisa (2) y aceptado la premisa (1). La única posición que hemos considerado hasta ahora, la del determinista, es una posición comprometida tanto con la premisa (1) como con la (2). Utilicemos ciertas etiquetas para enfoques alternativos, y llamemos a una persona que rechaza la premisa (2) (y que, en consecuencia, afirma la compatibilidad del acto libre y el determinismo universal) un *compatibilista*. Y a quien acepta la premisa (2) podemos llamarlo un *incompatibilista*. Por lo tanto, un determinista, según el uso que damos al término, es un incompatibilista que acepta la tesis del determinismo. Finalmente, llamemos a la persona que rechaza la premisa (1) un *libertario*. Contrariamente al argumento que hemos considerado hasta ahora, el libertario afirma que el acto libre existe, pero dado que acepta la premisa (2), niega la verdad del determinismo. Podemos ver las diferentes posiciones que se desprenden con ayuda de la tabla que aparece en la página siguiente.

Claramente, los tres primeros pasos son cruciales ya que las tres posiciones aceptan el paso (4). También es claro que tanto el determinista como el libertario son incompatibilistas dado que ambos aceptan el paso (2). Finalmente, podemos observar, para futuras referencias, que sólo la posición compatibilista acepta *am-*

Pasos del Argumento inmediatamente anteriores	*Determinista*	*Libertario*	*Compatibilista*
paso (1) Tesis del determinismo	acepta	rechaza	acepta
paso (2) Si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no hay actos libres	acepta	acepta	rechaza
paso (3) No hay actos libres	acepta	rechaza	rechaza
paso (4) Si no hay actos libres, entonces nadie es responsable de sus actos	acepta	acepta	acepta
paso (5) Nadie es responsable de sus actos	acepta	rechaza	rechaza

bas afirmaciones confirmadas por el sentido común, a saber, (1) y la negación de (3). Porque acepta la premisa (2), niega la verdad del determinismo. La posición libertaria es la que consideraremos a continuación.

La posición libertaria

Hemos examinado los argumentos presentados por el determinista para mostrar que no hay actos libres. ¿Qué puede decirse de la concepción libertaria? El libertario sostiene que la gente tiene libre albedrío, que el acto libre existe, y que, en consecuencia, la tesis del determinismo es falsa. De tal suerte que el libertario niega que todos los actos humanos tengan una causa. Ya hemos observado que parece una simple cuestión de sentido común aceptar la tesis del determinismo. Tal parece que todos creemos que todo está causalmente determinado. Si esto es una simple cuestión de sentido común, ¿cómo puede entonces sostenerse razonablemente, sin contrariar el sentido común, que hay actos libres? La respuesta presentada por ciertos libertarios —como por ejemplo Thomas Reid y C. A. Campbell— es bastante precisa. Según Campbell y Reid, desde todos los puntos de vista, es cuestión de convicción de sentido común creer que actuamos libremente como lo es creer que la tesis del determinismo universal es verdadera.

Un argumento libertario: deliberación y creencia de que somos libres

Con el fin de comprobar por qué estos y otros filósofos han pensado que era simple cuestión de sentido común creer que las personas realizan actos libres, resultará útil examinar con cierto cuidado la noción de acto libre. Con anterioridad observamos que según el determinista todos somos incapaces de actuar en forma diferente de como lo hacemos. De tal suerte que, según el determinista, cada vez que actuamos, no está en nuestro poder no actuar, y cada vez que no actuamos, no está en nuestro poder actuar. El libertario sostiene dos opiniones diferentes. Sostiene que algunas veces cuando actuamos, está en nuestro poder no actuar; y algunas veces cuando no actuamos, está en nuestro poder actuar. En pocas palabras, en ciertas ocasiones podemos actuar en forma diferente de como lo hacemos. Otra forma de plantear este argumento es decir que algunas veces está en nuestro poder realizar o no los actos que realizamos. Si esto es cierto, entonces nuestros actos son actos libres. Por lo que decir que un acto es libre equivale a decir que pudimos haber actuado de otro modo, que estábamos en libertad para actuar de otro modo, o que estaba en nuestro poder actuar de otro modo. Según el libertario, todos creemos que realizamos actos libres; en consecuencia, la creencia de que realizamos actos libres es cuestión de sentido común en la misma medida en que lo es la creencia de que la tesis del determinismo es verdadera. ¿Cómo puede mostrar el libertario que todos creemos esto?

Una forma de mostrarlo puede ser reflexionar acerca de la naturaleza de la deliberación. En un momento dado, todos nosotros deliberamos. Algunos de nosotros podemos deliberar en muy poco tiempo; otros podemos tomar mucho tiempo para deliberar. En ocasiones, nuestras deliberaciones pueden ser insensatas y en otras ocasiones sabias, pero es un hecho común que en efecto se den las deliberaciones. Ninguno de nosotros rehuye la tarea de deliberar acerca de la realización o no realización de ciertos actos. Además, cada uno de nosotros puede constatar, mediante simple introspección, que realmente delibera. ¿De qué ma-

nera muestra este hecho —el hecho de que todos deliberamos— que creemos tener libre albedrío? El argumento es muy sencillo. En parte, la deliberación conlleva la creencia de que somos libres. Si yo delibero acerca de si debo o no realizar algún acto, debo creer que depende de mí realizar dicho acto y que también depende de mí no realizarlo. Si me creyera incapaz para realizar o no realizar el acto, sería absurdo que yo deliberara acerca de su realización o no realización. En efecto, si realmente me creyera a mí mismo incapaz a este respecto, entonces no creo que tuviera sentido decir que estoy deliberando acerca de realizar o no el acto mencionado. Puedo deliberar acerca de si debo o no realizar el acto *si* depende de mí realizarlo y si también de mí depende el no realizarlo. Pero deliberar acerca de lo que uno haría si uno no fuera incapaz no equivale a deliberar acerca de lo que uno debe hacer.

Para esclarecer la relación entre la deliberación y la creencia de que somos libres, consideremos un ejemplo concreto. Supongamos que una persona está deliberando si pagar o no la renta. Esta persona sopesa las condiciones en ambos casos. Por ejemplo, recuerda que, en invierno, el casero no prendió la calefacción sino hasta muy avanzada la tarde; recuerda que el casero no reparó la gotera de su baño; recuerda que el casero no retiró la nieve de la acera después de la última tormenta; y así sucesivamente. Por otra parte, recuerda que el casero se mostró más bien paciente cuando, debido a una prolongada enfermedad, no pudo pagar la renta el pasado invierno e incluso que el mismo casero no ha gozado de buena salud últimamente. Finalmente, tras sopesar los pros y los contras, llega a una decisión. Decide, tras haber considerado todos los factores, que debe pagar la renta. Por supuesto, si es una persona consciente pagará la renta, si es que puede hacerlo, porque así lo exige el deber. Éste es un ejemplo perfectamente común de deliberación. Por otra parte, todo lo que hemos imaginado muy bien pudo haber pasado aunque la persona no fuera capaz de pagar la renta. Imaginemos que su cuenta bancaria está en ceros, aunque no lo sabe, y que no le es posible obtener el dinero suficiente para pagar la renta. En este caso, aunque podría deliberar si pagar o no la renta, no depende de ella pagarla o no pagarla. Es perfectamente posible que una persona delibere acerca de si debe o no hacer algo, como pagar la renta, aunque una de las alternativas no depende de ella.

No obstante, es importante hacer notar que una persona no debe saber o creer que es incapaz de pagar la renta si ha de describírsele como una persona que delibera acerca de ese asunto. Si modificamos el ejemplo e imaginamos que la persona sabe que su cuenta bancaria está en ceros y que no puede conseguir dinero, entonces no podríamos describirla correctamente como alguien que delibera sobre si pagar o no la renta. Podría estar deliberando sobre si pagaría la renta si estuviera en su poder pagarla. Pero este caso es un tanto diferente del caso que consiste en deliberar sobre si pagar o no la renta. Sería absurdo, en verdad sin sentido, describir a esta persona como a alguien que delibera sobre si pagar o no la renta cuando sabe perfectamente bien que no tiene el dinero para hacerlo. Para que podamos describir a dicha persona correctamente como alguien que delibera sobre si paga o no la renta, debe al menos creer que puede pagarla, y, por supuesto, debe creer que podría dejar de pagarla. Debe creer que está en su poder pagar o no la renta. Este caso de deliberación es típico de todos los casos de deliberación a este respecto. La persona que delibera sobre si hacer *A* o *B*, debe creer que está en su poder realizar *A* y que está en su poder realizar *B*. Si cree que una de estas opciones no está en su poder, entonces no está deliberando sobre si realizar *A* o *B*. Por lo tanto, la deliberación conlleva la creencia de que es es libre. Todos aquellos que deliberan deben creer, en el momento de la deliberación, que realizan actos libres.

En virtud de que, en algún momento de nuestra vida, todos deliberamos, es una convicción de sentido común el hecho de que realizamos actos libres. Por lo tanto, el libertario sostiene que, por mera introspección, podemos discernir que con frecuencia creemos que realizamos actos libres. En ocasiones percibimos esto en perspectiva, cuando estamos considerando una acción futura, y en ocasiones percibimos esto en retrospectiva, cuando consideramos una acción pasada. Además, en ambos casos, afirmaría un libertario, la creencia de que somos libres es un asunto de sentido común reflexivo. Si pensamos cuidadosamente acerca de estos casos y consideramos si nos hubiera sido posible actuar de otro modo, descubriremos que sí creemos que podríamos haberlo hecho. La creencia de que algunos actos son libres es una de las creencias preteóricas del sentido común reflexivo. Es, por tanto, una creencia que posee cierto grado de racionalidad inicial.

Objeciones al argumento anterior: actuar conforme al motivo más fuerte

Algunos deterministas han desafiado estos pretendidos datos de la introspección. Es decir, algunos deterministas han negado que realmente descubramos, mediante la introspección, que creemos que pudimos haber actuado de otro modo. Por ejemplo, Adolf Grunbaum, determinista, argumenta como sigue:

> Examinemos cuidadosamente el contenido de esa sensación de que en cierta ocasión pudimos haber actuado en forma diferente de como realmente actuamos. ¿Qué encontramos? ¿Acaso la sensación que experimentamos nos revela que pudimos haber actuado *de otro modo exactamente bajo las mismas condiciones motivacionales externas e internas*? No, sostiene el determinista, esta sensación simplemente nos revela que fuimos capaces de actuar de acuerdo con nuestro deseo más fuerte en ese momento, y que efectivamente pudimos haber actuado de otro modo si hubiese prevalecido un motivo diferente en ese momento.[7]

El elemento clave de esta discusión está suficientemente claro. Y es que cada vez que reflexionamos sobre una acción pasada no descubrimos que creemos que pudimos haber actuado de otro modo de como de hecho actuamos, sino que siempre actuamos de acuerdo con nuestro deseo más fuerte. C. A. Campbell ha respondido que hay algunos casos en los que podemos descubrir, por introspección, que no actuamos de acuerdo con nuestro deseo más fuerte, a saber, cuando "cumplimos con nuestro deber" en un esfuerzo moral. Campbell sostiene que cuando se encuentra en una situación en la que el cumplimiento de su deber, *X*, entra en conflicto con la satisfacción de su deseo más fuerte, *Y*,

> me doy cuenta de que no puedo evitar pensar que *puedo* cumplir con mi deber y elegir *X*; llevándose a cabo el "cumplimiento del deber" gracias a lo que comúnmente se conoce como "esfuerzo de la voluntad". Y me doy cuenta además, si me pregunto a mí mismo exactamente qué es lo que creo cuando creo que "puedo" cumplir con mi deber, que no puedo evitar creer que está en mi poder, totalmente, aquí y ahora, cuál de las dos posibilidades genuinamente abiertas adopto; ya sea que yo haga un esfuerzo de la voluntad y elija *X* o ya sea, por otra parte, que permita que mi naturaleza anhelante, el carácter que hasta ahora se ha formado en mí se "salga con la suya" y elija *Y*, el camino "en la línea de la menor resistencia".[8]

[7] Adolf Grunbaum, "Causality and the Science of Human Behavior", reimpreso parcialmente en *Philosophic Problems*, Maurice Mandelbaum *et al.* (eds.), Macmillan, Nueva York, 1957, p. 336.

La respuesta de Campbell es la réplica clásica del libertario a argumentos como los de Grunbaum. Cuando nos encontramos ante una situación de conflicto moral, según el libertario debemos estar convencidos de que no importa qué elección hagamos, pudimos haber optado por actuar de otro modo exactamente en la misma situación, es decir, exactamente bajo las mismas condiciones motivacionales externas e internas. En semejantes situaciones, debemos estar convencidos de que ambos actos están en nuestro poder y de que el acto que realicemos dependerá de nosotros. Por lo tanto, sostiene el libertario, la introspección muestra que en ocasiones estamos convencidos de que no estamos actuando conforme a nuestro deseo más fuerte y además, que creemos que nuestro acto es libre.

El argumento de Campbell parece no sólo directo sino plausible. No obstante, el determinista tiene una respuesta a lo anterior. Como dice Grunbaum:

> ... el determinista nos recuerda que nuestra sensación de "libertad" no revela que, dados los motivos que nos hicieron actuar en ese momento y dada su fuerza y distribución relativas, pudimos haber actuado de otro modo de como en realidad lo hicimos. Así como tampoco sentimos que pudimos haber reaccionado de acuerdo con el más débil de los motivos en pugna...[9]

De tal suerte que encontramos que el determinista sencillamente niega lo que afirma el libertario: que la introspección no revela que creemos que pudimos haber actuado de otro modo.

Para ayudarnos a salir de este aparente callejón sin salida, consideremos el caso de una persona que se debate entre dos deseos muy diferentes. Uno de estos deseos, vamos a imaginarlo así, es más fuerte, más intenso, que el otro, y esto es algo de lo que la

[8] C. A. Campbell, "Is the Problem of Free Will a Pseudo-Problem?", reimpreso en *A Modern Introduction to Philosophy*, edición revisada, Paul Edwards y Arthur Pap (eds.), The Free Press, Nueva York, 1965, p. 73.

[9] Grunbaum, *Human Behavior*, p. 336.

persona está perfectamente consciente en ese momento, puesto que se siente extremadamente atraída por el deseo más fuerte. Quizá, en virtud de un sentido del deber del tipo que Campbell describe, dicha persona se inclina, a pesar de todo, por el deseo más débil. Seguramente, en circunstancias como éstas en que la persona se ve seriamente tentada por la fuerza de uno de los deseos, y en las que actuar siguiendo el deseo menos poderoso exige un gran esfuerzo de su parte, en un caso como éste la persona creería que puede actuar, o que ha actuado, movida por el *deseo más fuerte*. Ya que, en una situación como ésta, la persona seguramente creería que pudo haber cedido a su tentación. Por lo tanto, independientemente de lo que revele o no revele la introspección o la retrospección, hay suficientes razones que apoyan la posición del libertario, según la cual con frecuencia creemos que pudimos haber actuado de otro modo de como en realidad actuamos.

¿Cómo podría contestar un determinista, como Grunbaum, a este argumento? Una forma de hacerlo, sugerida por el fragmento de Grunbaum antes citado, sería la de sostener que toda vez que uno actúa movido por un deseo, uno siempre actúa movido por el deseo más fuerte. Por lo tanto, este caso simplemente nunca ocurrirá. Sin embargo, esta respuesta es empíricamente falsa. En ocasiones las personas se sobreponen a su deseo más fuerte y actúan movidos por un deseo menos poderoso. A estas alturas, es probable que se ofrezca una segunda respuesta determinista. El deseo más fuerte, afirmará, *es justamente el deseo por el cual una persona actúa*. En efecto, el determinista puede apoyar este argumento con el recuento de lo que sucede cuando uno parece haber superado el deseo más fuerte y actúa en función del más débil. Sostendrá que cuando uno vacila entre uno y otro deseos, y logra con éxito resistirse al poderoso empuje del deseo más fuerte y luego subsecuentemente actúa movido por el deseo más débil, uno ha convertido, en este mismo proceso, al deseo más débil en el deseo dominante y más fuerte. Lo que podríamos considerar como un gran esfuerzo de la voluntad y la resistencia al deseo más fuerte es así, en realidad, un proceso mediante el cual el deseo originalmente más débil se transforma en el deseo más fuerte, es decir, el deseo por el cual uno actúa.

Hay cierto mérito en esta línea de pensamiento determinista. En ocasiones, al intentar mostrarnos superiores a la tentación y

actuar conforme al deseo más débil para cumplir con nuestro deber, la conciencia de la nobleza de nuestro esfuerzo arroja luz nueva sobre el deseo más débil. La persona se hincha de una autosatisfacción perfectamente ganada, y el deseo de cumplir con su deber se convierte en lo más importante. En efecto, en algunos casos de este tipo, la persona puede acabar preguntándose, tras de realizar la acción, por qué se sentía tan tentada por el otro curso de acción. El deseo que originalmente era más fuerte ha llegado no sólo a parecer, sino a ser, más débil. No obstante, esta clase de transformación de la situación del deseo no siempre ocurre y cuando no ocurre podemos suponer, con el libertario, que la persona actúa conforme al deseo más débil.

La afirmación de que el deseo de acuerdo con el cual uno actúa sencillamente *es* el deseo más fuerte da lugar a un problema diferente. Una forma de apoyar este argumento sería establecer que siempre actuamos conforme a nuestro deseo más grande. No obstante, ya hemos observado que esto parece ser falso. La única opción que nos queda sería sostener que la expresión 'deseo más fuerte' significa, por definición, 'deseo conforme al que uno actúa'. En este caso, toda vez que actuamos conforme a un deseo, estaríamos actuando conforme a nuestro deseo más fuerte, y este argumento libertario fracasaría. Desafortunadamente, esta opción hace caer al determinista en las redes de la falacia de la redefinición. Podemos verlo si consideramos dos definiciones:

(1) 'deseo más fuerte' $=_{def}$ 'aquel deseo que, entre los que una persona experimenta en un momento dado, tiene la mayor intensidad'.

(2) 'deseo más fuerte' $=_{def}$ 'deseo conforme al cual uno actúa'.

La definición (1) proporciona tanto el significado ordinario de la expresión como el significado pertinente para el argumento libertario. Sin embargo, la anterior opción determinista rodea al argumento libertario sencillamente sustituyéndola por la definición (2). No obstante, como hicimos notar en el Capítulo 1, no se obtiene ninguna victoria real en la argumentación redefiniendo un término clave de un argumento. De tal suerte que la afirmación determinista de que nuestro deseo más fuerte es simplemente el deseo conforme al cual actuamos queda sin fundamentación.

Por lo tanto, podemos concluir que de hecho es cierto que la gente con frecuencia cree ser libre y que algunos de sus actos también lo son. Los casos en los que una persona está consciente de la fuerza de un deseo muy fuerte el cual, no obstante, vence, bastan para establecer lo anterior. En efecto, una vez que percibimos esto, también podemos percibir que la cuestión es general y se aplica a cualquier caso de deliberación seria. Es decir, toda vez que una persona se encuentra sopesando alternativas y está consciente de que existen ambas alternativas y de que está deliberando entre ellas, la persona creerá entonces que tiene ante sí alternativas genuinas y que es libre de decidir entre ellas. En otras palabras, la deliberación seria y consciente implica que la persona crea ser libre, independientemente de que la deliberación conlleve cierto conflicto moral.

Resumen

Hagamos una evaluación de nuestros resultados. El determinista afirma que es mera cuestión de sentido común creer que la tesis del determinismo es verdadera. Ahora hemos descubierto, tras examinar la postura libertaria, que parece ser igualmente cuestión de sentido común creer que somos libres. ¿En qué punto nos encontramos entonces?

Hemos vuelto a nuestra paradoja original. Y es que parece ser cuestión de sentido común creer no sólo que la tesis del determinismo es verdadera sino también que las personas realizan actos libres. Pero, según las posiciones tanto determinista como libertaria, esto no puede ser. Volvamos brevemente al argumento considerado anteriormente. Consistía en dos premisas; la primera premisa era

1. La tesis del determinismo es verdadera

y la segunda premisa era

2. Si la tesis del determinismo es verdadera, entonces no hay actos libres.

Tanto el libertario como el determinista aceptan la segunda premisa de este argumento pero, mientras el determinista acepta la primera premisa y, por consiguiente, la conclusión de que no hay actos libres, el libertario sostiene que hay actos libres y, por lo consiguiente, rechaza la primera premisa. Hemos visto ya que el sentido común no se declara en favor de alguna de la dos posiciones. ¿Existen ciertas consideraciones que permitan demostrar que es más razonable aceptar la tesis del determinismo o que es más razonable aceptar la creencia de que realizamos actos libres? Hasta ahora hemos señalado que hay tanto sentido común en creer que hay actos libres como lo hay en creer que la tesis del determinismo es verdadera y viceversa. Pero debemos ahora considerar seriamente la pregunta que acabamos de formular. Haciendo a un lado el problema de lo que realmente creemos, debemos hacernos la pregunta de qué es razonable creer cuando la consistencia lógica nos obliga a sacrificar una de nuestras creencias. Veamos primero qué clase de consideraciones pueden hacerse para demostrar que es razonable sacrificar nuestra creencia en el determinismo y mantener nuestra creencia de que realizamos actos libres.

UNA DEFENSA LIBERTARIA: LA NECESIDAD DE CREER EN LA LIBERTAD

Un argumento libertario que demuestra que es razonable creer que hay actos libres depende de la premisa de que ninguna persona puede evitar creer que algunos de sus actos son libres. El argumento es el siguiente. Frecuentemente ocurre que a pesar de que creemos que cierta cosa tiene una causa —que la tesis del determinismo se sostiene en lo que a ese caso particular se refiere— no obstante podemos perfectamente rechazar esta creencia. Por ejemplo, puedo creer que mis movimientos corporales están causalmente determinados y que aquello que los causa está a su vez causalmente determinado como parte de una cadena causal que se extiende indefinidamente en el pasado. Puedo sentirme absolutamente tentado a convertirme en un determinista. Sin embargo, puedo optar por no creer estas cosas. Uno podría, con la práctica, acostumbrarse a renunciar a semejante convicción, cuando menos en relación con ciertas cosas que ocurren —es decir, en relación con ciertas acciones humanas. Uno está acostumbrado a pensar que el determinismo es verdadero, a pensar que siempre se puede encontrar una causa; pero sin duda esta costumbre, como tantas otras, podría erradicarse con tiempo y disciplina.

Sin embargo, el libertario se opone a esta idea en lo que respecta a la creencia de que realizamos actos libres. Afirma que no podemos evitar creer que somos libres. Si el libertario puede establecer su posición, según la cual aunque podríamos aprender a renunciar a nuestra creencia en el determinismo no podríamos dejar de creer que realizamos actos libres, entonces parecería razonable rechazar nuestra creencia en el determinismo y conservar la creencia de que realizamos actos libres.

El argumento libertario que permite probar que no podemos evitar la creencia de que nuestros actos son libres requiere ciertas consideraciones que ya han sido enunciadas. Ya hemos observado que la deliberación conlleva la condición de que el deliberador crea ser libre, que crea que está en sus manos elegir entre dos alternativas. De ser éste el caso, todo lo que el libertario necesita establecer para probar que esta creencia en la libertad es inevitable es simplemente que la deliberación es inevitable. Ciertamente resulta dudoso que cualquiera de nosotros pueda escapar completamente a la deliberación. Está muy claro que todos nosotros deliberamos durante cierto lapso, por breve que éste sea, acerca de si debemos realizar tal o cual acto. Lo que el libertario agrega a lo anterior es la observación de que el acto ocasional de deliberar forma parte de la constitución psicológica de los seres humanos. En efecto, esto es lo que, en parte, los hace seres *humanos* y no meros robots. Las personas están psicológicamente constituidas para deliberar *al menos en ciertas ocasiones*. Por lo tanto, concluye el libertario, los seres humanos están psicológicamente constituidos de forma tal que deben creer que son libres.

Para reforzar este argumento libertario debemos señalar, en primer lugar, que con frecuencia las personas actúan por costumbre y no como consecuencia de una deliberación. Pero nadie actúa por costumbre en todo momento y en todas las formas; una criatura que actuara meramente por costumbre cada vez que actuara podría compararse con un robot o un autómata y no con una persona. Además, una persona no puede actuar siempre por costumbre; después de todo, las costumbres tienen que iniciarse de alguna manera, y lo que les da inicio es, por lo general, algún acto que es el resultado de una deliberación. Así que, si bien es cierto que en ocasiones las personas actúan simplemente por costumbre, no siempre pueden obrar de esta manera. A veces, deben

actuar como resultado de una deliberación, y por lo tanto, deben creer que son libres.

El libertario agregará que sólo un paso nos separa de la conclusión de que la creencia en el acto libre es razonable. Y es que, si a una persona le resulta psicológicamente imposible evitar creer que es libre, entonces es razonable que dicha persona tenga esa creencia. No podemos culpar a una persona por actos que no pudo evitar cometer, nos recuerdan debidamente los deterministas. De tal suerte que, no podemos culpar a una persona, epistemológicamente hablando, por creer en algo que no puede evitar creer. Semejantes creencias, sostiene el libertario, son razonables, y por lo tanto lo es también la doctrina del libertarianismo.

Una respuesta determinista: una cuestión de evidencia

Supóngase que aceptamos, por mor del argumento, que la deliberación es inevitable. ¿Acaso esto nos obliga a aceptar la conclusión de que es razonable reconocer la tesis del libertario y por lo tanto a rechazar la posición del determinista? Para comprobar que no es así, únicamente necesitamos examinar el supuesto especial sobre el que se apoya el argumento libertario. El libertario ha asumido que si uno no puede evitar creer algo, entonces esa creencia es razonable. Este supuesto, y no el determinismo, es el que debería ser rechazado por mor de la razón. Ya que lo que podemos o no podemos evitar creer no contribuye a determinar qué es razonable creer. Lo que comúnmente determina esto último es la evidencia que tenemos de una creencia. Si contamos con evidencia adecuada que justifique una creencia, entonces la creencia es razonable; mientras que si tenemos evidencia adecuada que justifique lo contrario, entonces la creencia es irrazonable. Si ocurriera que no pudiésemos evitar creer algo a pesar de que tengamos evidencia adecuada que justifique creer lo contrario, entonces resultaría irrazonable aceptar la creencia. Las observaciones anteriores pueden aclararse mediante un ejemplo. Supóngase un individuo cuya personalidad es tal que no puede evitar creer que su madre lo ama. Necesita, por encima de cualquier otra cosa, creer esto y de ahí que no pueda alimentar ninguna creencia contraria. ¿Acaso prueba esto que es razonable que él crea que su madre lo ama y que rechace cualquier creencia contraria? Si usted se encuentra en algún sentido inclinado a contestar afirmativamente

a esta pregunta, imagine que la madre es bailarina y que odia a su hijo bastardo porque su nacimiento mancilló su reputación y terminó con su carrera. Por otra parte, imagine que todos sus actos hacia su hijo son malvados y sádicos. Constantemente le está dando todas las muestras concebibles de su desprecio mientras que él, el hijo, sigue creyendo en el amor de su madre. ¿Está él actuando razonablemente? Sin duda su comportamiento es del todo irrazonable, y lo es precisamente porque él no puede evitar creer una cosa cuando la razón le exige que crea otra.

La moraleja de esta historia es que puede ser irrazonable creer algo que uno no puede evitar creer. Todo depende de la evidencia. El que no podamos evitar creer que realizamos actos libres no permite demostrar que es razonable que creamos esto, incluso si podemos fácilmente no creer en el determinismo, así como el hecho de que el hijo no pueda evitar creer que su madre lo ama no permite demostrar que es razonable que él crea esto, aunque fácilmente puede no creer lo contrario. Para demostrar que una creencia es más razonable que otra debe probarse que la evidencia en favor de la una es más sólida que la evidencia en favor de la otra. Por lo tanto, para establecer la posición libertaria, el libertario debe probar que la evidencia en favor de la creencia en los actos libres es más sólida que la evidencia en favor del determinismo. Aún no se ha presentado ninguna evidencia en este sentido.

Una respuesta libertaria: razón y consistencia

Es cierto que lo razonable de una creencia depende generalmente de la evidencia. Sin embargo, no es así en todos los casos. Puede demostrarse que una creencia es razonable porque aceptándola, y *sólo* aceptándola, es posible evitar la inconsistencia. Según el libertario, es precisamente este tipo de consideración el que resulta pertinente en esta coyuntura.

La argumentación del libertario es aquí muy sencilla. Sabemos que tanto el libertario como el determinista son incompatibilistas: ambos aceptan la posición según la cual la tesis del determinismo y la afirmación de que algunos actos son libres son inconsistentes o incompatibles. Pero, de acuerdo con esta misma argumentación, uno no puede evitar creer que algunos actos son libres. Dado que, consistentemente, uno no puede creer por un lado

que el determinismo es verdadero y por el otro que hay actos libres, uno puede evitar las creencias inconsistentes únicamente rechazando el determinismo y aceptando el argumento de que algunos actos son libres. De ser así, resulta razonable aceptar lo segundo y rechazar lo primero; es decir, es razonable aceptar el libertarianismo. El argumento es entonces el siguiente:

1. Si de hecho tenemos creencias incompatibles respecto de la libertad y el determinismo, y si es psicológicamente imposible renunciar a la primera mientras que es psicológicamente posible renunciar al segundo, entonces es razonable conservar la creencia en la libertad y rechazar la creencia en el determinismo.
2. La doctrina de la libertad (de los actos libres) y la tesis del determinismo son incompatibles.
3. De hecho, creemos tanto en la doctrina de la libertad como en la tesis del determinismo.

Por lo tanto

4. Nosotros (las personas) tenemos, de hecho, creencias inconsistentes pertinentes.
5. Somos psicológicamente incapaces de renunciar a la creencia en la libertad, mientras que somos psicológicamente capaces de renunciar a la creencia en el determinismo.
6. Es razonable conservar la creencia en la libertad y rechazar la creencia en la tesis del determinismo.

Vimos con anterioridad en este capítulo que la premisa (3) es verdadera, y sabemos que la premisa (2), si no es verdadera, al menos es aceptada tanto por el libertario como por el determinista. Por lo tanto, es perfectamente correcto utilizar la premisa (2) en el presente contexto. Finalmente, aunque la premisa (1) es más bien compleja, si la analizamos con cuidado descubrimos que es también muy razonable. Por supuesto, es importante observar que la premisa (1) no depende del desacreditado supuesto de que lo que uno no puede evitar creer es automáticamente razonable. Se apoya, en cambio, en la afirmación más sutil según la cual si uno es incapaz de evitar tener cierta creencia y si la única forma de evitar tener creencias inconsistentes es conservar esa misma

creencia, entonces el conservar esa creencia (en la libertad) es razonable. Este argumento parece muy razonable.

Una réplica determinista: dudas acerca de la premisa 5

La premisa (5) tiene dos partes, y por lo tanto sólo es verdadera si ambas partes son verdaderas. A este respecto el argumento determinista es que la primera parte de (5) es falsa. El libertario sostiene que dado que ninguna persona puede eludir la deliberación, cuando menos en ciertas ocasiones, y puesto que la deliberación implica tener la creencia de que se es libre, entonces uno no puede evitar creer que es libre. Por lo tanto, uno no puede renunciar a esta creencia. La falacia de este razonamiento se da en la supuesta conexión entre la deliberación y la creencia de que se es libre. Cuando uno está deliberando, uno cree que es libre. Pero no hay razones para creer que uno *conservará* esta creencia a través del tiempo, y por lo tanto no hay razón para creer que uno no podría perder la creencia con el paso del tiempo. El problema del momento de la deliberación y de la creencia, sostiene el determinista, es crucial. Todo lo que el libertario ha mostrado es que psicológicamente es imposible evitar creer *en algún momento* que uno es libre. Pero no se han dado razones para apoyar la tesis de que uno conservará esta creencia con el paso del tiempo. En efecto, por lo que generalmente sabemos de las creencias, hay suficientes razones para pensar que, a menos que se vea reforzada mediante deliberación adicional, la creencia de que uno es libre puede muy bien abandonarse. Esto basta para refutar la premisa (5). Por supuesto, bajo estas circunstancias uno no *descartaría* voluntariamente la creencia en la libertad; pero, no obstante, se perdería.

Una forma de captar el argumento del determinista es imaginar que es imposible para cualquier persona evitar hacer deliberaciones cuando menos en algunas ocasiones, digamos en tres ocasiones. En cada una de éstas, entonces, la persona creerá que es libre. Es posible, psicológicamente, que esta persona se forme tres hábitos a partir de estas tres acciones, y que nunca más vuelva a deliberar, sino que más bien actúe siempre en función de uno de sus hábitos. En tal caso, es razonable suponer que dicha persona perderá su creencia en la libertad sencillamente porque las creencias no reforzadas se pierden con frecuencia. Y si es razonable

creer que una persona perderá semejante creencia, entonces podemos concluir que es psicológicamente posible que esto ocurra. Por lo tanto, es psicológicamente posible renunciar a la creencia de que se es libre, específicamente, abandonando la creencia en la forma como se ha descrito.

Estas consideraciones bastan para establecer que la premisa (5) del argumento libertario es dudosa y, por lo tanto, que su argumento no se sostiene. Los dos intentos del libertario por triunfar sin una evidencia que lo apoye y por querer mostrar, a pesar de ello, que su doctrina es más razonable que la del determinista han fracasado. Es tiempo de considerar qué evidencia real puede haber en favor de la posición libertaria.

EL SEGUNDO ARGUMENTO LIBERTARIO: EVIDENCIA INTROSPECTIVA EN FAVOR DE LA LIBERTAD

Ya hemos observado que existen dos tipos de argumento que el libertario podría utilizar para demostrar que su posición es más razonable que la del determinista. Hemos estudiado un argumento que no plantea el problema de la evidencia para la posición libertaria y que, en cambio, llama la atención sobre lo que uno puede creer con consistencia. Sin embargo, este argumento parece haber fracasado. El único camino que ahora le queda al libertario es mostrar que la evidencia en favor de su posición es más sólida que la evidencia en favor del determinismo. ¿Cómo puede hacerlo? Para responder a esta pregunta resultaría útil aclarar hasta cierto punto la posición del libertario. Hemos hablado de la convicción de que somos libres, de que realizamos actos libres, de que somos libres de actuar de un modo o de otro, y así sucesivamente. Por economía, así como para aclarar las cosas, fijemos nuestra atención en una locución que podemos utilizar para expresar la idea de que las personas realizan actos libres. Quizá la palabra más adecuada para realizar esta tarea sea la pequeña palabra 'poder'. Todas las demás ideas que el libertario busca expresar pueden expresarse utilizando esta palabra en sus diversos tiempos. Por ejemplo, en ocasiones el libertario formula sus ideas diciendo que si una persona es libre con respecto a cierta acción *A*, entonces está en su poder realizar *A* y también está en su poder no realizar *A*. Esta idea puede expresarse con bastante facilidad diciendo que la persona puede realizar *A* y también que

puede, si así lo desea, no realizar *A*. Otra forma de postular la posición libertaria consiste en decir que cuando una persona es libre, cuando su acto es libre, entonces es decisión suya realizar o no dicho acto. Nuevamente, esta idea puede expresarse diciendo que la persona puede realizar el acto y también que puede, si así lo desea, no realizarlo. Una forma más de expresar la idea del libertario es decir que una persona es libre cuando tiene alternativas. Ahora bien, si la persona realmente tiene alternativas, esto quiere decir que cualquiera que sea su elección, pudo haber actuado de otro modo. Así que podemos expresar la idea de que una persona ha realizado un acto libre diciendo que aunque realizó el acto, y que, obviamente, pudo hacerlo, también es cierto que pudo haber hecho cualquier otra cosa en su lugar. De modo que una persona realiza un acto libre si y sólo si pudo haber hecho cualquier otra cosa en lugar de la que hizo.

El que tengamos evidencia de que las personas son libres, sopesando la evidencia con la que contamos en favor de la tesis del determinismo, depende de qué tan sólida es nuestra evidencia en favor de la hipótesis de que una persona pudo haber hecho otra cosa en lugar de la que hizo en alguna ocasión. ¿Qué tan sólida es esta evidencia?

Los datos de la introspección

De hecho todos deliberamos, y esto significa que todos nosotros creemos en cierto momento que pudimos haber actuado de otro modo. Así que debe aceptarse como un hecho de introspección innegable que sí creemos que pudimos haber actuado de otro modo. El problema que debemos considerar ahora es el siguiente. ¿Acaso el que nosotros creamos esto constituye una evidencia que nos permita decir que es cierto? Con frecuencia creemos cosas que son falsas y el que creamos que son verdaderas no constituye evidencia alguna que nos permita decir que son verdaderas. No obstante lo inverso es verdadero. Ocasionalmente el solo hecho de que una persona crea algo sí constituye una evidencia en favor de la veracidad de lo que cree. Por ejemplo, si soy testigo de un crimen, y yo creo que el asesino es Pedro Navaja, entonces mi creencia constituiría una evidencia, quizá evidencia muy sólida en realidad, de que Pedro Navaja es de hecho el asesino. En este caso, el que yo crea que algo es de tal manera proporciona una

evidencia adecuada para concluir que es de tal manera. ¿Acaso nuestra creencia de que somos libres constituye una evidencia adecuada de que, de hecho, somos libres?

Antes de tratar de responder a esta pregunta, es necesario hacer algunas distinciones importantes. Considérese nuevamente al testigo de un crimen; ¿cuál es *su* evidencia de que un crimen tuvo lugar? Pues bien, podría uno decir, su evidencia es su experiencia visual real, el hecho de que en realidad él ve cómo ocurre el crimen. Así que, la creencia del testigo de que ocurrió un crimen se basa en la evidencia de los sentidos, a saber, en su propia experiencia visual del crimen. Y, ¿qué decir del resto de nosotros que no atestiguamos el crimen? *Nuestra* creencia de que ocurrió un crimen se basa en el hecho de que una persona cree que sí tuvo lugar, pero no simplemente en esto. Esa persona es un testigo real y se le conoce como tal, o nosotros creemos razonablemente que lo es. La analogía que el libertario utilizaría es la siguiente. Un individuo dado, digamos *A*, tiene una evidencia en favor de *su* creencia de que es libre, a saber, cierta clase de sensación de libertad. Esta sensación, pues, es análoga a la experiencia visual del testigo. El resto de nosotros también tiene evidencia de que *A* es libre, a saber, la evidencia de que esto es creído por *A* y de que tiene o tuvo la sensación adecuada. Lo que resulta crucial para el libertario, sin embargo, es la primera clase de evidencia, la que podríamos llamar "evidencia personal". Cualquier persona, como *A* por ejemplo, tiene la evidencia personal de que es libre cada vez que experimenta determinada sensación de libertad, la sensación de ser libre para actuar de diferentes maneras o para no actuar en absoluto.

Algunos deterministas han argumentado que esta sensación o creencia de que somos libres no constituye evidencia alguna para creer que somos libres, o que el determinismo es falso. Por ejemplo, Carl Hempel argumenta lo que sigue:

> En lo que respecta a la primera objeción al determinismo, la cual se refiere a una obstinada sensación de libertad de elección, . . . [ésta] no puede contar como evidencia en contra del determinismo ya que, sin duda, esta clase de sensación puede resultar engañosa. De hecho, considero que esta sensación es irrelevante para el problema de la determinación causal. Puesto que, para decidir si un tipo dado de elección está causalmente determinado, tenemos que considerar si hay un suceso antecedente con el cual la elección se encuentra

> *conectada mediante una ley general* en forma sencilla. Y, con seguridad, sin que los datos obtenibles mediante introspección, especialmente la obstinada sensación de libertad, guarden relación alguna con esta cuestión. El hombre tímido, por ejemplo, que forma parte del auditorio de una sesión de hipnosis y que se levanta para hacer un discurso puede, con toda validez, argumentar una sensación de completa libertad al elegir actuar de esa manera: esto resulta muy compatible con la posibilidad de que su elección se encontrara causalmente determinada (por medio de leyes generales relacionadas con los efectos de la hipnosis) por la indicación que previamente recibió bajo los efectos de la hipnosis.[10]

Es importante observar que Hempel no está cuestionando lo que descubrimos mediante la introspección. Él admite que mediante la introspección descubrimos que creemos ser libres o que tenemos la sensación de ser libres, pero cuestiona la relevancia de estos datos derivados de la introspección para el problema de si nuestros actos están causalmente determinados. Admite que, mediante la introspección, podemos descubrir que tenemos esta creencia de que somos libres, pero niega que esta creencia constituya evidencia alguna en favor de la afirmación de que somos libres. Por lo tanto, la convicción libertaria de que en ocasiones pudimos haber actuado de otro modo de ninguna manera se apoya, sostiene Hempel, en el hecho de que en realidad creemos que es así. Su argumento básico es que tal creencia puede ser engañosa; los datos producto de la introspección no constituyen una evidencia adecuada para la afirmación de que pudimos haber actuado de otro modo, porque la introspección puede engañarnos. Por esta razón sostiene que los datos derivados de la introspección no guardan ninguna relación con el problema de si nuestros actos o elecciones están causalmente determinados por algún suceso antecedente.

A pesar de lo convincente que pueda resultar el argumento de Hempel, el libertario bien podría rechazarlo. En primer lugar, del hecho de que una persona *puede ser* engañada al aceptar una hipótesis sobre la base de cierta experiencia no se sigue que el que ella tenga dicha experiencia no logra proporcionarle una evidencia adecuada para aceptar la hipótesis. Las experiencias que nos

[10] Carl G. Hempel, "Some Reflections on 'The case for Determinism'" en *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, New York University Press, Nueva York, 1958, Sydney Hook (ed.), p. 161.

proporcionan una evidencia adecuada para aceptar hipótesis sobre cualquier cantidad de cosas son experiencias que pueden resultar engañosas. Por ejemplo, supóngase que veo una silla frente a mí. Las experiencias que estoy teniendo me proporcionarían una evidencia adecuada para creer que una silla se encuentra allí. Nadie negaría que las experiencias que tengo constituyen, en efecto, una evidencia adecuada en favor de esa hipótesis. Pero, no obstante, como observamos en el Capítulo 2, esta experiencia puede ser engañosa. Por ejemplo, un hipnotizador podría provocar en mí experiencias justamente de este tipo cuando en realidad no se encuentra ninguna silla frente a mí. Así que al igual que el hipnotizador engaña a una persona haciéndole creer que es libre cuando no lo es, así también el hipnotizador podría engañarla haciéndole creer que hay una silla frente a ella cuando no la hay. Sin embargo, ambas experiencias podrían constituir una evidencia adecuada en favor de las hipótesis que la persona acepta.

El argumento que acabamos de considerar puede generalizarse. Las experiencias que nos proporcionan una evidencia adecuada para aceptar una hipótesis acerca de cierto objeto físico, como la de que hay una silla frente a nosotros, acerca de alguna otra persona, como la de que nos está hablando a nosotros, y acerca de algún suceso pasado, como la de que nos casamos ayer, todas éstas son experiencias que pueden ser engañosas. Hay experiencias que un hipnotizador puede utilizar para engañarnos. De la misma manera en que un hipnotizador engaña a una persona haciéndole creer que es libre cuando no lo es, así también el hipnotizador la engaña haciéndole creer que hay una silla frente a ella cuando no la hay, que está hablando con otra persona cuando no lo está haciendo, y que se casó ayer cuando no lo hizo. No obstante, las experiencias que la persona está teniendo le proporcionan en efecto una evidencia adecuada para aceptar las hipótesis que ella acepta, si bien las hipótesis son falsas.

La razón de que semejantes experiencias le den a una persona una evidencia adecuada en favor de sus creencias es que dichas experiencias no difieren en carácter de las experiencias que tenemos cuando vemos una silla frente a nosotros, hablamos con otra persona o recordamos que nos casamos ayer.

Como vimos en el Capítulo 2, existe la posibilidad de que estemos en un error cuando creemos casi cualquier cosa. Y lo anterior puede considerarse como fundamento para negar que *sa-*

bemos, cuando el conocimiento se construye a partir del requisito de que se excluya toda posibilidad de error. Pero incluso si concluimos que la evidencia que tenemos en todos estos casos no nos da conocimiento, como declara el escéptico, en definitiva todavía podemos mantener que la evidencia nos permite aceptar razonablemente la hipótesis en cuestión. Las hipótesis *pueden* ser falsas a pesar de nuestra evidencia, si bien algunas son razonables a pesar de todo. Del hecho de que la evidencia puede engañarnos no se sigue de ninguna manera que la evidencia es inadecuada para volver razonables nuestras creencias. El argumento de que la evidencia puede ser engañosa no demuestra, en el caso de los objetos físicos, de otras mentes, de sucesos pasados o de un acto libre, que nuestras experiencias no guardan relación con —o son pertinentes para— el problema de si es razonable creer semejantes cosas. Sostener que en vista de que una experiencia puede ser engañosa ésta no proporciona una evidencia adecuada para aceptar una hipótesis, equivale a comprometerse con una posición nihilista de acuerdo con la cual casi ninguna cosa sería razonable.

Además, no será legítimo que el determinista responda al argumento anterior diciendo que el caso del libre albedrío difiere de los demás casos en que contamos con la evidencia correcta de que algunos actos y elecciones humanos están conectados con sucesos anteriores gracias a una ley de la naturaleza, es decir, están causalmente determinados. Y es que esta respuesta emplea la misma lógica del argumento precedente. El que algunos de nuestros actos estén causalmente determinados por sucesos anteriores no logra demostrar que nuestros datos introspectivos no constituyan una evidencia adecuada para creer que en ocasiones pudimos haber actuado de otro modo. De la misma manera, el que las personas sufran a veces alucinaciones no permite demostrar que nuestros sentidos no nos proporcionan una evidencia adecuada para creer en la existencia de los objetos materiales. Finalmente, que en ocasiones nos equivoquemos acerca de sucesos pasados no logra demostrar que la memoria no nos proporciona una evidencia adecuada para creer en la existencia de sucesos pasados. A partir de la premisa de que en ciertos casos particulares no somos libres, no podemos llegar válidamente a la conclusión de que la introspección no nos proporciona una evidencia adecuada de que somos libres, así como a partir de la premisa de que en ciertos casos particulares nuestros sentidos y nuestra memoria nos engañan,

tampoco podemos llegar con validez a la conclusión general de que nuestros sentidos y nuestra memoria nos nos proporcionan una evidencia adecuada para las creencias que nos hacen aceptar.

Una réplica determinista: una analogía deficiente

El determinista está dispuesto a aceptar que poner énfasis en el hecho de que uno *puede* ser engañado por los propios sentimientos resulta ineficaz. No obstante, probablemente cuestione lo que el libertario ha ofrecido como evidencia independiente en favor de su creencia individual de que es libre. Esta evidencia, como se recordará, consiste en la sensación de libertad de una persona. Se supone que esta evidencia justifica el que una persona crea que es libre, de la misma manera en que la experiencia visual del testigo ocular sirve para justificar su creencia de que ocurrió un asesinato. Pero considérese la supuesta analogía con más detalle. ¿Realmente la sensación de libertad es análoga a una experiencia visual, o incluso a cualquier tipo de experiencia perceptual? Para comprobar que la respuesta es *no*, sólo necesitamos observar que una experiencia perceptual, tal como la experiencia visual de un asesinato, es una cosa, y que la creencia de que el asesinato ocurrió es otra. El hecho de que haya dos sucesos distintos aquí, el de ver por un lado y el de creer por el otro, es esencial si el primero ha de ser una evidencia para el segundo. Una sensación de libertad, sin embargo, de ninguna manera es diferente de una creencia de que uno es libre. De ahí que no sea análoga a la experiencia visual de un testigo ocular. En todo caso, es análoga a la creencia que se forma el testigo ocular sobre la base de su experiencia y, por lo tanto, realmente no se ha producido ninguna experiencia *independiente*. Lo que en un principio parecía ser ese tipo de evidencia, a saber, una sensación de libertad, resulta ser, tras un examen cuidadoso, nada más que la creencia misma de que uno es libre. Con seguridad, lo anterior no califica como evidencia independiente de que uno es libre.

Pues bien, entonces, ¿existe alguna evidencia independiente de que somos libres? Por evidencia independiente entendemos evidencia en favor de una creencia, que no sea la creencia misma, es decir, alguna evidencia que consiste en cosas que sabemos que son verdaderas y que apoyan dicha creencia. Sólo si el libertario puede proporcionar semejante evidencia independiente se

justifica que afirme que tenemos una evidencia sólida en favor de esa creencia en el sentido de que es una evidencia pertinente para el problema en cuestión.

TERCER ARGUMENTO LIBERTARIO: EVIDENCIA EMPÍRICA DE QUE PUDIMOS HABER ACTUADO DE OTRO MODO

El libertario muy bien podría argumentar que de hecho contamos con semejante evidencia independiente. Resulta muy claro que en ocasiones tenemos evidencias suficientes en favor de la hipótesis de que una persona puede hacer algo, ya que con frecuencia vemos a una persona hacer algo, y cuando vemos que lo hace, entonces, por supuesto, asumimos que puede hacerlo. El problema crucial es si podemos tener una evidencia independiente adecuada en favor de la hipótesis de que una persona puede hacer algo, cuando no la vemos hacerlo y, además, cuando no lo hace. Examinemos primero el problema de si podemos tener la evidencia independiente de que una persona puede hacer algo cuando no la vemos hacerlo. ¿Cómo hemos de obtener semejante evidencia?

Ver a una persona hacer algo en algún otro momento es una forma de obtener evidencia de que puede hacerlo cuando de hecho no estamos viendo que lo hace. Esto es, si una persona hace algo hoy, y si lo hizo ayer y anteayer, y si su capacidad para hacerlo no se ha alterado negativamente, entonces cuando el mañana llegue podemos inferir que aún puede hacerlo, incluso si no la vemos hacerlo en ese momento. Por supuesto, el haber visto a una persona hacer algo no es la única consideración pertinente, pero es una consideración muy significativa. Lo que debemos preguntarnos ahora es: ¿cuáles son las demás consideraciones pertinentes?

Existen otras cuatro consideraciones de gran importancia. Son las condiciones de propincuidad temporal, variedad circunstancial, similitud del agente y frecuencia simple.

Propincuidad temporal. El lapso transcurrido entre el momento en que vemos a una persona realizar una acción y el momento en que se afirma que ella puede realizar dicha acción es de considerable importancia. Por ejemplo, si vimos a una persona hacer cuarenta lagartijas hace veinte años y no la hemos visto hacerlas desde entonces, difícilmente se justificaría que afirmáramos saber que puede hacerlas ahora. Por otra parte, si la vimos hacerlas ayer, nuestra afirmación tendría mucha mayor credibilidad. Mientras menos sea el lapso transcurrido entre el momento en que vemos a una persona realizar una acción y el momento en que afirmamos saber que puede realizarla, más justificada será nuestra afirmación. Esta condición exige un requisito. Ciertos actos —por ejemplo, correr en cuatro minutos un kilómetro y medio— requieren de una resistencia poco usual y, en consecuencia, si acabamos de ver a una persona hacer semejante cosa, resulta normal suponer que, por estar cansada, no podrá hacerlo ahora. Esta condición es pertinente incluso en el caso de tales actos, pero debemos añadir el requisito de que haya transcurrido un lapso suficiente entre el momento en que vimos a la persona realizar el acto y el momento en que se afirma que puede realizar dicho acto, para asegurarnos de que el agente no se encontrará impedido.

Variedad circunstancial. Mientras mayor sea la variedad de circunstancias bajo las cuales hayamos visto a una persona realizar un acto, más se justificará que afirmemos que puede realizarlo. Aquí también se requiere de una condición. En ocasiones, si bien no hemos visto a una persona realizar un acto en una variedad considerable de circunstancias, la hemos visto realizar el acto bajo circunstancias muy similares a las circunstancias en que se encuentra cuando se afirma que puede realizarlo. En este caso, mientras mayor sea la similitud de las circunstancias, mejor será la evidencia.

Similitud del agente. Si las condiciones del agente se modifican radicalmente desde el momento en que lo vimos realizar un acto hasta el momento en que se afirma que puede realizarlo, entonces nuestra evidencia de que puede realizar el acto en cuestión puede verse enormemente debilitada. Por ejemplo, si hemos visto a una persona levantar unas pesas de noventa kilos, y a continuación se rompe un brazo, el que nosotros la hayamos visto levantar las pesas ciertamente no es una evidencia muy sólida en favor de que puede hacerlo ahora que su brazo está roto. Así que, mientras mayor sea la similitud entre las condiciones del agente en el momento en que lo vimos realizar el acto y sus condiciones en el momento en que afirmamos que puede realizarlo, más justificada estará nuestra afirmación. En cierta medida, esta condición,

como la anterior, puede formularse como condición de variedad más que como condición de similitud. Sin embargo, con respecto a las circunstancias la variedad es más importante, mientras que con respecto a las condiciones del agente la similitud lo es más. La razón de lo anterior es que con frecuencia cambios considerables en las circunstancias no son muy importantes, mientras que cambios pequeños en las condiciones del agente resultan muchas veces cruciales.

Frecuencia simple. Haciendo a un lado otras condiciones, mientras mayor sea la frecuencia con que hayamos visto a una persona realizar un acto, más se justificará que afirmemos saber que puede realizar dicho acto cuando no la vemos realizarlo.

Estas cuatro condiciones están relacionadas de varias maneras. Por ejemplo, la propincuidad temporal da lugar a la similitud del agente ya que por lo general las personas cambian menos en un lapso menor que en uno mayor. Por supuesto, la variedad circunstancial contribuye a la frecuencia simple y viceversa. Así que estas condiciones, que son simples cánones de evidencia inductiva para cierto tipo de hipótesis, se encuentran inductivamente interrelacionadas.

Además, la importancia de las diversas condiciones depende en gran medida del tipo de acto involucrado. Con respecto a los actos para cuya realización normalmente conservamos la capacidad durante mucho tiempo, tales como agitar nuestra oreja, la propincuidad temporal es menos importante, mientras que con respecto a los actos para cuya realización perdemos rápidamente la capacidad, tales como correr un kilómetro y medio en cuatro minutos, la condición de propincuidad temporal es mucho más importante. Ahora que si todas estas condiciones se satisfacen plenamente, estamos en posesión de la evidencia empírica suficiente para apoyar la hipótesis de que una persona puede realizar un acto cuando no estamos viendo cómo lo realiza y, en ausencia de la evidencia contraria, sin duda se justifica que afirmemos que la hipótesis es verdadera. Estas condiciones son tan comunes en los cánones usuales de evidencia inductiva que, si se satisfacen, entonces, de acuerdo con los cánones usuales de la evidencia inductiva, nuestra evidencia es excelente.

El problema que debemos investigar ahora es el siguiente: ¿Acaso alguna vez se satisfacen estas condiciones, estos cánones de evidencia? En otras palabras, ¿adquirimos en algún momento, mediante la satisfacción de todas estas condiciones, la evidencia suficiente en apoyo de la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo? Son muchos los actos que apenas vemos a una persona realizar y casi nunca vemos a la misma persona realizar dichos actos más de una vez. Con respecto a los actos poco usuales o por lo general privados, las condiciones que hemos mencionado no se satisfarán cabalmente. No veremos a una persona realizar con frecuencia un acto, así que la condición de frecuencia simple no se satisfará. No veremos al agente realizar el acto bajo una variedad considerable de circunstancias, así que la condición de variedad circunstancial tampoco se satisfará.

No obstante, hay actos que la gente realiza muchas veces, y también es cierto que estos actos familiares son frecuentemente los componentes de actos menos familiares y más inusuales. Por ejemplo, considérese el caminar a través de una habitación, levantar un brazo, mover un dedo u otros actos comunes. Estos actos efectivamente satisfacen los cuatro cánones de la evidencia. Vemos a la gente realizar dichos actos frecuentemente y bajo diversas condiciones, y muchas veces hemos visto momentos antes a una persona que ha cambiado poco, realizar un acto de este tipo. Fácilmente podemos imaginar una situación que satisfaga todas estas condiciones en una forma paradigmática.

Imaginemos que estamos tratando de iniciar un experimento que demuestre que una persona puede actuar de otro modo en un momento determinado. Por otra parte, tomemos un acto muy sencillo como levantar un brazo, para evitar cualquier complicación irrelevante. Ahora vamos a emprender un experimento que muestre que en un momento determinado la persona pudo haber actuado de otro modo. Elegimos a un sujeto que es normal en todos sentidos e investigamos en qué momento nuestro sujeto puede y no puede realizar el muy sencillo acto en cuestión. Por ejemplo, podríamos primero indicarle que levante el brazo cada vez que se lo pedimos, y luego ver que lo haga. Podríamos después indicarle que levante el brazo cada vez que le pedimos que no lo haga, viendo que haga esto. Luego podríamos pedirle que haga o no caso de nuestras instrucciones según lo desee y ver cómo en ocasiones levanta el brazo cuando se lo pedimos, y en ocasiones no. Podríamos entonces hacer este mismo experimento bajo una variedad de circunstancias: en interiores o al

aire libre, bajo presión o en condiciones tranquilas, con algún peso amarrado a su brazo, sin impedimento alguno, y así sucesivamente. Además, podríamos llevar un registro cuidadoso de las condiciones del sujeto durante todos nuestros experimentos; finalmente, podríamos variar las condiciones del sujeto mediante el uso de drogas, de la hipnosis y así sucesivamente.

Ahora bien, supóngase que instruimos al sujeto para que haga o no caso de nuestras indicaciones según lo desee, y que nos aseguramos de que las condiciones del sujeto así como la situación en que se encuentra son aquellas que hemos visto que son las más propicias para levantar el brazo. Por otra parte, supóngase que lo vemos levantar el brazo, y luego desviamos la mirada por un momento y, subsiguientemente, lo vemos levantar el brazo nuevamente. En este caso, las condiciones de propincuidad temporal, variedad circunstancial, similitud del agente y frecuencia simple sin duda quedarían satisfechas.

En consecuencia, tendríamos entonces suficiente evidencia empírica en apoyo de la hipótesis de que el agente pudo haber levantado el brazo durante ese breve lapso en que no vimos que lo levantara. Se justificaría perfectamente que afirmáramos que la hipótesis es verdadera. Por lo tanto, es perfectamente posible obtener una evidencia, evidencia empírica perfectamente válida, en favor de la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo. Probablemente este experimento no ha sido emprendido nunca, pero bien podría hacerse. Al hacerlo, podríamos obtener la evidencia empírica adecuada para establecer que el determinismo es falso, porque contaríamos con una sólida evidencia empírica de que una persona pudo haber actuado de otro modo.

La reflexión en torno a este experimento imaginado podría mostrarnos que muchos actos —tanto familiares como inusuales, tanto sencillos como complejos— son tales que, cuando una persona los realiza, tenemos la evidencia adecuada en apoyo de la afirmación de que dicha persona pudo haber actuado de otro modo. Y es que la mayor parte de los actos poco usuales y complejos contienen, como componentes esenciales, actos familiares y sencillos. Por ejemplo, volvamos al ejemplo del asesino. Supóngase que el arma que utiliza es una pistola, que apunta cuidadosamente a su víctima y luego aprieta el gatillo. La acción se ha consumado; su víctima ha sido alcanzada. Nótese que un elemento o constituyente esencial de su acción es el haber disparado el gatillo. Si hubiera podido mantener quieto ese dedo, también podría haber evitado el disparo contra su víctima y con ello evitado cometer un asesinato. Así que si pudo haber actuado de otro modo con respecto al acto de mover el dedo, el acto de asesinar pudo haberse evitado. Por supuesto, la acción de mover un dedo es muy sencilla y familiar, una acción que frecuentemente hemos visto realizar bajo una enorme variedad de circunstancias y condiciones. Muy bien podría argumentarse que dichos actos complejos que consideramos que el agente pudo haber evitado contienen, entre sus elementos, algún acto sencillo y familiar que sabemos que, sobre la base de la evidencia empírica, el agente pudo haber evitado. De tal manera que nuestros juicios en el sentido de que una persona pudo haber actuado de otro modo pueden todos ellos apoyarse finalmente en la evidencia empírica con la que contamos en favor de la hipótesis de que los actos familiares y sencillos pudieron evitarse, de que aunque el agente los realizó, pudo haber desistido de hacerlos. Por lo tanto, nuestra creencia —una creencia aceptada por todas las personas con sentido común— de que muchas veces pudimos haber actuado de otro modo, es una creencia sólidamente apoyada por la evidencia empírica.

Resumen del argumento

Para comprobar la fuerza de este argumento libertario consideremos cómo se deriva la conclusión a partir de las premisas que hemos defendido. Primero, hemos sostenido que

1. En ocasiones contamos con la evidencia empírica adecuada de que pudimos haber actuado de otro modo.

Segundo, dado que hemos dicho que cuando una persona pudo haber actuado de otro modo su acto es libre, podemos agregar la premisa

2. Si en ocasiones contamos con la evidencia empírica adecuada de que pudimos haber actuado de otro modo, entonces también contamos en ocasiones con la evidencia empírica adecuada de que realizamos actos libres.

Además, dado que también dijimos que si realizamos actos libres, entonces la tesis del determinismo es falsa, podemos también aceptar la premisa

3. Si en ocasiones contamos con la evidencia empírica adecuada de que realizamos actos libres, entonces contamos con la evidencia empírica adecuada de que la tesis del determinismo es falsa.

A partir de estas tres premisas podemos deducir con validez la conclusión

4. Contamos con la evidencia empírica adecuada de que la tesis del determinismo es falsa.

Por supuesto, tan sólo de las dos primeras premisas se sigue que en ocasiones contamos con la evidencia empírica adecuada de que realizamos actos libres.

La réplica determinista: evidencia empírica de que los objetos inanimados pudieron haber actuado de otro modo

El determinista puede perfectamente no quedar persuadido con este argumento, y atacará la primera premisa en una de las siguientes dos formas. La primera forma consiste en negar que sea posible tener una evidencia empírica de que una persona pudo haber actuado de otro modo. Para probar su afirmación tendría que encontrar algún defecto en las condiciones que el libertario ha reunido como suficientes para proporcionarnos la evidencia de que una persona pudo haber actuado de otro modo. Es decir, el determinista tendría que sostener que, aunque las cuatro condiciones fueran satisfechas, su satisfacción no garantiza que tengamos una evidencia adecuada de que una persona pudo haber actuado de otro modo. La segunda forma de destruir las objeciones del libertario consistiría en aceptar que las condiciones son adecuadas (si en algún momento se satisfacen las condiciones, entonces contamos con una evidencia empírica adecuada de que una persona pudo haber actuado de otro modo), pero negando que, de hecho, las condiciones puedan en algún momento satisfacerse.

¿Hay razones para argumentar que las condiciones no son las adecuadas? Existe una línea de argumentación un tanto interesante que muestra que pueden no ser las adecuadas. Con frecuencia decimos que algo pudo haber ocurrido, incluso que algo pudo haberse hecho, cuando no pretendemos negar que la cosa en cuestión estaba causalmente determinada. Por ejemplo, suponga usted que su automóvil está estacionado frente a su casa. Suponga además que alguien se está preguntando si hace un momento usted pudo haber usado su automóvil para transportarse a cierto lugar distante. Usted podría asegurar, conociendo las condiciones de su automóvil, que pudo haber arrancado. Pero decir que pudo haber arrancado no equivale a decir que el automóvil era libre, que estaba en libertad de arrancar. El comportamiento del automóvil está completamente determinado en una forma del todo mecánica. Sin embargo, el tipo de evidencia presentada en apoyo de la hipótesis de que una persona pudo haber levantado el brazo cuando no lo hizo es exactamente similar al tipo de evidencia que muestra que el automóvil pudo haber arrancado cuando no lo hizo. Si se satisficieran perfectamente condiciones como las de variedad circunstancial, propincuidad temporal, similitud del agente y frecuencia simple con respecto al automóvil, entonces tendríamos la evidencia adecuada o suficiente de que el automóvil pudo haber arrancado en virtud de la satisfacción de estas condiciones. Si su satisfacción muestra únicamente que una persona pudo haber levantado el brazo de la misma forma en que el automóvil pudo haber arrancado, entonces el hecho de que semejante evidencia muestre que la persona pudo haber levantado el brazo, no prueba que ésta fuese libre, como tampoco el hecho de que semejante evidencia muestre que el automóvil pudo haber arrancado prueba que éste fuese libre. Por lo tanto, la satisfacción de las cuatro condiciones previamente mencionadas no muestra que una persona pudo haber actuado de otro modo en el sentido pertinente para el acto libre. El argumento no logra mostrar que podemos tener la evidencia empírica de que una persona ha realizado un acto libre.

Una respuesta libertaria: agentes y cosas

La respuesta del libertario a la objeción anterior es que ésta ignora una diferencia fundamental entre las cosas que son agentes y las que no lo son. Un agente hace algo; actúa. Aquello que no es un agente no hace nada; se actúa sobre él. Así que hablamos

de que el coche arrancó, pero sería más preciso decir que el coche fue arrancado. El coche no arranca por sí solo; él no inicia ese cambio. Más que iniciar el cambio, es él quien es arrancado por alguien. De modo que el coche no es un agente pues no hace nada.

Cuando decimos que el coche pudo haber arrancado, no estamos afirmando con ello que estaba dentro de las posibilidades del coche arrancar. No estamos dando a entender con ello que era decisión del coche arrancar o no. Por otra parte, cuando decimos que una persona pudo haber levantado el brazo, sí afirmamos que estaba dentro de sus posibilidades levantarlo. Estamos dando a entender que era decisión suya que el brazo se moviera o no. Pero la diferencia reside únicamente en el hecho de que el coche no es un agente y la persona sí lo es. Cuando el coche arranca, esto no es algo que el coche haga, porque no es una acción que el coche realiza. Pero cuando la persona mueve el brazo, eso sí es algo que ella hace; es una acción que ella realiza. Así que el argumento del determinista fracasa.

Sin embargo, en la objeción del determinista, hay una importante lección que podemos aprender. Y es que hay cierta evidencia, con la que contamos en el caso de una persona, de la que carecemos en el caso de un objeto inanimado, que muestra que una persona pudo haber hecho algo que en realidad no hizo. La evidencia consiste en nuestro conocimiento de que una persona trató de hacer algo. La pregunta de si una persona pudo o no haber actuado de otro modo puede descansar enteramente en el hecho de si trató o no. Para comprobar que esto es así, volvamos a nuestro experimento imaginario. Supongamos que nuestro sujeto experimental no levanta el brazo cuando le pedimos que lo haga después de que le ha sido aplicada una droga especial. Entonces nos preguntamos si pudo o no haber levantado el brazo. La mejor manera de averiguarlo es preguntándole si intentó o no levantarlo. Si contesta que no hizo ningún intento por moverlo, entonces el simple hecho de que su brazo no se haya movido no proporciona una evidencia en favor de que no pudo haber movido. Así que si una persona no trata de hacer algo, entonces el que no lo haga no logra proporcionar una evidencia de que no pudo haberlo hecho. Por otra parte, si contesta que trató hasta donde pudo de mover el brazo y que sin embargo no lo logró,

lo anterior constituye una evidencia extremadamente sólida en favor de que no pudo haberlo movido.

La analogía con el automóvil es de nuevo ilustrativa. El automóvil no puede tratar de arrancar por sí solo. No hay nada que el coche pueda hacer para lograr moverse —es por ello que no es un agente. Por lo tanto, un tipo de evidencia que podemos reunir para mostrar que un agente pudo haber hecho algo, algo que no podemos obtener de un objeto, es el testimonio del agente. Ya que si el agente atestigua que cuando su brazo no se movió no se dió el caso de que tratara y no lo lograra, el que no lo haya movido no proporciona una evidencia de que no pudo haberlo movido. Además, esta evidencia es fundamental. Podríamos tener una evidencia de que una persona pudo hacer algo porque las condiciones de evidencia anteriormente mencionadas podrían satisfacerse perfectamente pero, no obstante, podríamos fracasar en nuestro intento por obtener la evidencia empírica adecuada de que pudo haber actuado de otro modo. Y es que podríamos también tener una evidencia contundente en favor de que no pudo haberlo hecho, una evidencia de que la persona trató hasta donde pudo y sin embargo fracasó. Ésta es la evidencia adecuada de que no pudo haber hecho lo que trató de hacer. No obstante, cuando las cuatro condiciones se satisfacen perfectamente, y cuando además no contamos con la evidencia de que el agente no pudo haber hecho la cosa en cuestión (es decir, contamos con su testimonio de que no trató y por lo tanto no logró hacerla), entonces seguramente tenemos una evidencia empírica notable de que pudo haber hecho lo que no hizo.

Una segunda objeción determinista: evidencia y causalidad

Una segunda objeción que podría presentar el determinista contra el argumento anterior es que la evidencia mencionada por el libertario no resulta adecuada para establecer la hipótesis en cuestión. Consideremos nuevamente el experimento imaginario con más detalle. ¿Qué evidencia obtenemos a partir del experimento? La evidencia consistía en observar cómo una persona levanta el brazo en circunstancias muy variadas. Variamos tanto las circunstancias externas como las condiciones internas del agente. Después nos preguntamos si pudo haber levantado el brazo en un momento en que no lo estaba levantando, y observamos que

la evidencia previamente obtenida apoyaba la hipótesis de que sí pudo haber levantado el brazo. Pero ¿es esta evidencia adecuada para establecer la hipótesis? Quizá no lo es. Ya que, en primer lugar, nótese que la evidencia es perfectamente compatible con la hipótesis de que su comportamiento estaba causalmente determinado. Además, resulta muy fácil decir exactamente en qué forma estaba determinado porque sabemos muchas cosas acerca de la operación mecánica del brazo. Sabemos que si ciertos músculos permanecen inmóviles y no flexionados mientras otros permanecen flexionados esto sería suficiente para que su brazo permaneciera inmóvil.

Así que podríamos haber establecido muy fácilmente que en el momento en que el brazo de esa persona no se movió, el estado de sus músculos era suficiente para que el brazo permaneciera inmóvil. Podríamos tener la evidencia a partir del experimento y saber también que el estado de su brazo estaba causalmente determinado para permanecer inmóvil; era casi imposible que se moviera. Dado que su brazo no pudo haberse movido, dicha persona no pudo haberlo movido. Por lo tanto, la evidencia obtenida en el experimento no logra mostrar que el sujeto pudo haber movido el brazo cuando permaneció inmóvil.

La réplica libertaria: control de las condiciones causales

A este argumento el libertario se verá obligado a responder con prontitud que comete una petición de principio. Puede aceptar de buena gana que el comportamiento del brazo del sujeto estaba causalmente determinado por el estado de sus músculos, pero afirmará que no se sigue de esto que el sujeto no pudo haber movido el brazo. Aunque el estado del brazo estaba causalmente determinado, bien podría ser que el agente haya podido alterar las condiciones que determinaban que su brazo permaneciera inmóvil. El estado de sus músculos era causalmente suficiente para determinar que su brazo permanecería inmóvil, pero ese estado de sus músculos era una situación que estaba perfectamente bajo su control. Pudo haber movido ciertos músculos y, de haberlos movido, su brazo no hubiera permanecido inmóvil; se habría movido.

La evidencia del experimento demuestra que el sujeto pudo haber movido el brazo, y de esto debemos concluir que la evidencia muestra igualmente que cualquier condición que determinó causalmente que el brazo permaneciera inmóvil era una condición que el agente pudo haber alterado. Cualquier condición necesaria para mover el brazo debió haber sido una condición que él pudo haber provocado porque, de hecho, él pudo haber movido el brazo. Cualquier cosa que una persona pudo haber hecho es tal que obviamente también pudo haber hecho cualquier otra cosa que constituyera un medio necesario para hacer la primera. Por lo tanto, la evidencia con la que frecuentemente contamos en favor de la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo, en efecto sobrevive en tanto evidencia adecuada y suficiente para apoyar dicha conclusión.

Segundo ataque del determinista: la determinación ancestral

Supongamos que el determinista acepta el argumento anterior. ¿Qué puede entonces responder? Recordemos que el determinismo no sólo implica que un suceso dado está de hecho determinado, es decir, que existen condiciones previas que determinan dicho suceso, sino también que estas condiciones están ellas mismas causalmente determinadas por sucesos previos, que aquellas condiciones están a su vez determinadas por otros sucesos anteriores, y así sucesivamente en el pasado indefinido. Por lo tanto, el comportamiento de una persona no sólo está causalmente determinado sino también, digamos, *ancestralmente* determinado por una cadena de sucesos que se origina en el pasado indefinido. Así que la respuesta del determinista dependerá del hecho de que el determinismo implique no sólo que el comportamiento está causalmente determinado, sino también que está ancestralmente determinado.

El argumento es sencillamente el siguiente. Podríamos tener el tipo de evidencia que imaginamos en nuestro experimento para apoyar la hipótesis de que una persona pudo haber levantado el brazo cuando, de hecho, su comportamiento está no sólo causalmente determinado, sino ancestralmente determinado. El estado del brazo de una persona se encuentra determinado por el estado de ciertos músculos de su cuerpo. Suponemos que el estado de esos músculos está determinado por ciertos procesos físicos que tienen lugar en el cuerpo, y sin duda alguna estos procesos físicos están causalmente determinados por procesos físicos

anteriores, y estos últimos por otros anteriores, y así sucesivamente en el pasado indefinido. En consecuencia, si el movimiento del brazo de esa persona está no sólo causalmente determinado, sino también ancestralmente determinado, entonces está determinado por condiciones que existieron antes de que dicha persona naciera y sobre las cuales ella no tiene ningún control. Por lo tanto, el movimiento de su brazo debe estar determinado por condiciones que no pudo controlar.

Las observaciones anteriores se basan en el supuesto de que el determinismo es verdadero. Pero el elemento clave es que la evidencia que obtuvimos a partir del experimento del libertario es perfectamente compatible con el movimiento del brazo del sujeto, movimiento que está ancestralmente determinado. Es perfectamente compatible con la verdad del determinismo. Si la evidencia en favor de la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo es compatible con la determinación ancestral del comportamiento de dicha persona, entonces obviamente la evidencia no es la adecuada para establecer la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo. Ya que si la evidencia en favor de nuestro experimento es compatible con la hipótesis de que el estado de inmovilidad del brazo del sujeto estaba ancestralmente determinado, entonces también es compatible con la hipótesis de que no pudo haber actuado de otro modo. Dado que la evidencia no logra mostrar que su comportamiento no estaba ancestralmente determinado, también fracasa en su intento por mostrar que el sujeto pudo haber actuado de otro modo. Por lo tanto, la evidencia de nuestro experimento resulta inadecuada para apoyar la posición libertaria.

Resumen de los argumentos anteriores

Para apreciar la dialéctica anterior y, con ello, la fuerza de la posición determinista, es conveniente considerar los argumentos precedentes en una forma más precisa. Al principio defendimos la posición determinista que se opone a la evidencia en favor de los actos libres argumentando que

1. La supuesta evidencia en favor del acto libre es compatible con algo causalmente determinado y por lo tanto es una evidencia insuficiente de que el acto no está causalmente determinado,

porque con frecuencia suponemos que un movimiento es causado por el estado de los músculos etc., cuando también contamos con la supuesta evidencia en favor del acto libre. A esta premisa añadimos equivocadamente la premisa

2. Si la supuesta evidencia en favor del acto libre es una evidencia insuficiente en favor de que el acto no está causalmente determinado, entonces la supuesta evidencia en favor del acto libre es una evidencia insuficiente en favor de la falsedad del determinismo.

Finalmente, añadiendo la premisa

3. Si la supuesta evidencia en favor del acto libre es una evidencia insuficiente en favor de la falsedad del determinismo, entonces la supuesta evidencia en favor del acto libre es una evidencia insuficiente en favor de dicho acto,

concluimos en forma válida de las premisas anteriores que

4. La supuesta evidencia en favor del acto libre es una evidencia insuficiente en favor de dicho acto.

Sin embargo, este argumento resultó ser defectuoso. La premisa (2) se apoya en el supuesto erróneo de que si la evidencia en favor de un acto que es libre es suficiente para refutar el determinismo, entonces la evidencia debe ser suficiente para mostrar que el acto no estaba causalmente determinado. La respuesta del libertario al argumento precedente contribuyó a esclarecer la naturaleza de nuestro error. La evidencia en favor de un acto libre, la cual es insuficiente para mostrar que el acto no estaba causalmente determinado, es no obstante suficiente para refutar el determinismo si es suficiente para mostrar que el acto no estaba ancestralmente determinado. La razón es que el determinismo implica que todo acto está ancestralmente determinado. Sin embargo, ahora podemos modificar fácilmente nuestro argumento para hacerlo válido.

Primero, en lugar de la premisa (1), establecemos la premisa igualmente válida

1*a*. La pretendida evidencia en favor del acto libre es compatible con la determinación ancestral y por lo tanto es una

evidencia insuficiente en favor de que el acto no está ancestralmente determinado,

y en lugar de la premisa falsa (2), establecemos la premisa verdadera

2*a*. Si la supuesta evidencia en favor del acto libre es una evidencia insuficiente en favor de que el acto no está ancestralmente determinado, entonces la supuesta evidencia en favor del acto libre es una evidencia insuficiente en favor de la falsedad del determinismo.

De estas dos nuevas premisas y de la premisa (3) del argumento anterior deducimos la conclusión (4). Es éste el razonamiento contra la evidencia en favor del acto libre.

Una réplica libertaria: justificación sin deducción

La respuesta libertaria a este argumento se asemeja a la respuesta a la objeción determinista a la evidencia de la introspección. La objeción del determinista a la afirmación de que tenemos una evidencia introspectiva adecuada para establecer que una persona pudo haber actuado de otro modo consistió en que toda esa evidencia es lógicamente compatible con la afirmación de que la persona en cuestión no pudo haber actuado de otro modo. El determinista concluyó que la evidencia no depende de la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo, ni tiene relevancia para dicha hipótesis.

La respuesta del libertario —la cual constituye un rechazo a la premisa (1*a*)— es que este argumento tiene la misma forma que muchos argumentos irracionales y, como tal, adolece del defecto de ser un tipo de argumento que, si se generaliza, conduciría a un irracionalismo casi total. Lo que el argumento del determinista establece es que la evidencia que tenemos en favor de la hipótesis de que una persona pudo haber movido el brazo, cuando de hecho no lo movió, no *implica lógicamente* esa conclusión. No obstante, para escapar al irracionalismo, el determinista debe aceptar que la evidencia que no implica lógicamente una hipótesis es, sin embargo y con frecuencia, evidencia inductiva suficiente para creerla razonablemente.

Una vez más es importante observar que el determinista argumenta en una forma que sería rechazada por inaceptable en otros contextos. Dado que la única queja del determinista en contra de la evidencia citada por el libertario es que es lógicamente compatible con el rechazo de la hipótesis que pretende establecer, la objeción del determinista conlleva la opinión de que ninguna cantidad de evidencia es suficiente para justificar una afirmación o creencia en el sentido de que una persona pudo haber hecho algo si la evidencia no implica esa conclusión. Esto parecería comprometerlo con la tesis general completamente insostenible de que ninguna cantidad de evidencia inductiva, evidencia que no implica su conclusión, es adecuada o suficiente para sostener cualquier conclusión. Esto sin duda es absurdo. Todas las hipótesis que aceptamos acerca del futuro y el pasado se basan en una evidencia inductiva en favor de esas hipótesis. La evidencia que tenemos con respecto al pasado (por ejemplo, de que una persona se casó ayer) o con respecto al futuro (por ejemplo, de que habrá un eclipse solar en un momento específico) son hipótesis que se sostienen sólo inductivamente. Sin duda alguna, la evidencia en favor de estas hipótesis no implica que sean verdaderas. No obstante, la evidencia inductiva puede ser perfectamente adecuada y suficiente para sostener estas cosas.

Por otra parte, podemos ver que la objeción del determinista es errónea puesto que reflexiona sobre un caso en el que una persona realiza un acto, demostrando así que dicha persona podría realizarlo, en el cual sólo contamos con la evidencia inductiva que muestra que sí lo realizó. Por ejemplo, si vemos a una persona cuyo dedo está puesto en el único botón vinculado a un timbre, y aunque no la vemos oprimir el botón, oímos sonar el timbre, entonces tenemos la evidencia adecuada en favor de la hipótesis de que efectivamente oprimió, y por lo tanto de que pudo oprimir, el botón. La evidencia con la que contamos no implica esa conclusión pero, no obstante, bien podría ser adecuada. En resumen, la objeción del determinista para no aceptar la evidencia en cuestión como adecuada para la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo, descansa en el débil apoyo de la premisa de que la evidencia no implica la hipótesis. Ese apoyo es demasiado débil. La evidencia muy bien podría ser suficiente para sostener inductivamente esa hipótesis incluso si es perfectamente compatible con el rechazo de la hipótesis, es decir, incluso si no implica que la hipótesis es verdadera. Negar lo

anterior equivale a precipitarse atropelladamente por el camino del irracionalismo.

La respuesta del determinista: determinismo sin irracionalismo

No debemos aceptar una refutación del libertarianismo a costa de adquirir de paso el irracionalismo. Pero el determinista tiene aún mucho que decir; no necesita adoptar el irracionalismo para refutar la argumentación libertaria de que tenemos la evidencia adecuada de que una persona pudo haber actuado de otro modo. Nótese que en muchos casos, a pesar de que nuestra evidencia no implica la hipótesis, no obstante es al menos posible obtener evidencia que la implique. Es decir, en la mayor parte de los casos en que nuestra evidencia es una evidencia inductiva adecuada en favor de una hipótesis, es al menos lógicamente posible obtener cierta evidencia ulterior que implicaría que la hipótesis es verdadera. Sin duda en tales casos podemos aceptar la evidencia como suficiente y adecuada. Considérese el ejemplo que acabamos de mencionar, en el que contamos con la evidencia inductiva muy sólida de que una persona pudo haber tocado el timbre; aunque nuestra evidencia no implica esa conclusión, éste es un caso en el que es al menos lógicamente posible obtener cierta evidencia ulterior que implicaría esa conclusión. Y es que sin duda estamos suponiendo que la persona efectivamente oprimió el botón. Si efectivamente oprimió el botón, entonces es lógicamente posible observar cómo lo oprimió y por lo tanto obtener la evidencia que implicaría que pudo oprimirlo. En general, cada vez que una persona efectivamente realiza un acto, es al menos lógicamente posible obtener la evidencia que implique que en efecto realizó y pudo realizar dicho acto. Pero, por otra parte, en aquellos casos en que una persona no realiza un acto, resulta imposible obtener semejante evidencia. Es lógicamente imposible ver cómo una persona hace algo cuando no lo está haciendo. Por lo tanto, en cualquier caso en que una persona no realiza un acto resulta lógicamente imposible obtener una evidencia que implique que en efecto lo realiza. Podemos concluir que en tales casos es imposible obtener una evidencia adecuada o suficiente que muestre que la persona pudo haber realizado el acto en cuestión. Esto es todo lo que se requiere para la posición determinista. Y es que la única pregunta por discutir es si alguna vez podremos obtener

una evidencia inductiva adecuada en favor de la hipótesis de que una persona pudo haber hecho algo que no hizo.

La respuesta libertaria: verdad, falsedad e inducción

Para defender el argumento libertario sólo es necesario percibir cuán arbitraria es la argumentación del determinista. No se ha dado ninguna razón especial para rechazar el tipo particular de evidencia que hemos citado como evidencia adecuada en favor de la hipótesis en cuestión. Además, resultaría peculiar y arbitrario sostener que la evidencia mencionada (la evidencia que podríamos obtener realizando nuestro experimento) es adecuada para la hipótesis de que una persona pudo haber levantado el brazo cuando en efecto lo levanta, y aun así negar que la evidencia es adecuada cuando no lo levanta. La hipótesis de que pudo haber levantado el brazo se apoya o no adecuadamente en la evidencia, y el solo hecho de que levante o no levante el brazo en el momento en cuestión resulta completamente irrelevante para el problema de si es adecuada esa evidencia.

Sería útil hacer aquí una analogía. Supongamos que contamos con una evidencia muy sólida de que hay un gato en el armario de la sala. La evidencia consiste en haber oido un "miau", un ruido chirriante o cualquier otra revelación felina involuntaria. ¿Es esta evidencia adecuada en apoyo de la hipótesis de que hay un gato en el armario? Sin duda resultaría peculiar sostener que es una evidencia adecuada de que hay un gato en el armario si hay un gato allí, pero que no es una evidencia adecuada si no hay ninguno. La evidencia en favor de la hipótesis es igualmente sólida cuando no hay un gato en el armario que cuando sí lo hay. La pregunta de con cuánta fuerza la evidencia apoya la hipótesis de que un gato se encuentra en el armario debe ser contestada independientemente de la pregunta de si hay o no un gato en el armario. Si la evidencia es buena cuando el gato está presente, entonces la misma evidencia debe también ser buena incluso cuando el gato está ausente. De igual modo, si la evidencia en favor de la hipótesis de que una persona pudo haber levantado los brazos es una evidencia correcta en favor de esa hipótesis cuando de hecho la persona levanta el brazo, entonces también debe ser una buena evidencia en favor de que pudo haber levantado el brazo cuando de hecho no lo levanta. En resumen, el que una evidencia apoye

o no una hipótesis, es decir, la apoye inductivamente, no depende de ninguna consideración ulterior acerca de la verdad o falsedad de dicha hipótesis.

LA IRREFUTABILIDAD DE LA TESIS DEL DETERMINISMO: UN ARGUMENTO DETERMINISTA

Aún no hemos examinado con cuidado el argumento más fuerte que puede presentar el determinista en contra de todas las observaciones anteriores. Y es que el argumento más sólido en contra de todos los reclamos libertarios en el sentido de que contamos con la evidencia suficiente de que una persona pudo haber actuado de otro modo —y, por lo tanto, para comprobar la falsedad del determinismo— es aquél que se basa en la idea de que la tesis del determinismo no puede refutarse mediante ninguna prueba empírica. Consideremos un argumento de G. J. Warnock en defensa de esta conclusión. Warnock define la tesis del determinismo como la tesis según la cual "para todo suceso *S*, existe un conjunto de condiciones antecedentes tales que, cada vez que se obtienen dichas condiciones, ocurre un suceso del tipo *S*". Warnock llama a esta tesis *T*. Su argumentación es la siguiente:

> Supóngase entonces que nos hacemos la pregunta: ¿qué tendría que ocurrir para afirmar que *T* es falsa? ... Es fácil imaginar un suceso *S*, condiciones suficientes para su ocurrencia que se supone que siempre han sido *ABC*; y que algún día estas condiciones podrían obtenerse y sin embargo el suceso *S* no ocurre. Pero evidentemente esto no refuta *T*. Y es que se dijo en *T* que únicamente existen *ciertas* condiciones suficientes para la ocurrencia de cualquier suceso; no se especificó cuáles son estas condiciones en cualquier caso, como tampoco se implicó con esto que cualquiera sabe necesariamente en cualquier caso si las condiciones son o no suficientes. Decir que existen ciertas leyes de la naturaleza no implica que cualquiera sabe, o que en realidad sabrá en algún momento, exactamente lo que son. Y por lo tanto la operación de *T* es compatible con el rechazo de cualquier afirmación de ley, y cualquier afirmación causal que haya sido, es o será sostenida. Si digo, "Alguien ahora en esta casa tiene el pelo verde", puede mostrarse que lo que digo es falso, ya que puede pedírsele a las personas de esta casa que desfilen para comprobar que ninguna de ellas tiene el pelo verde. Pero si digo, "Hubo una vez, o hay o habrá, en algún lugar del universo, una persona con el pelo verde", no necesito admitir que estoy equivocado. Porque nunca podría decirse que fueron inspeccionados todos los rincones del universo en cualquier fecha posible y que se encontró que no incluían a alguna persona de pelo verde. De la misma manera, si dijera, "Cierto conjunto de condiciones *ABCDEF* es suficiente para que ocurra *S*", sería posible mostrar que estoy equivocado. Ya que podría intentarse el número finito de combinaciones de números y se vería que ninguna sería suficiente para que *S* ocurra. Pero si simplemente afirmo que existen *ciertas* condiciones y no delimito el área de búsqueda de las mismas, nunca necesitaré admitir que estoy equivocado. Pues nunca podría afirmarse que todo factor o conjunto de factores concebibles que podrían ser condiciones de *S* fueron puestos a prueba y rechazados; de tal suerte que siempre podría decirse que la combinación correcta de condiciones no ha sido encontrada todavía.[11]

De esto Warnock concluye:

> ... nunca podría ocurrir un suceso cualquiera que fuera necesario, o incluso natural, describir como un suceso no causado. Nunca podría decirse que ninguno de sus complejos e infinitamente numerosos antecedentes podría ser considerado suficiente para que dicho suceso ocurriera. Y esto equivale a decir que nada podría ocurrir que exigiera de nosotros la afirmación de que *T* es falsa...
>
> No requiere de ninguna evidencia empírica que la apoye porque ninguna podría servir en su contra. No puede probarse empíricamente, porque ninguna prueba podría fracasar —o más bien, nada podría servir como prueba.[12]

No resulta difícil comprobar cómo las observaciones de Warnock pueden ser utilizadas para responder al argumento libertario que hemos estado considerando. Supongamos que Warnock está en lo correcto y que la tesis del determinismo no puede ser refutada mediante una prueba empírica; supongamos que nunca ninguna evidencia empírica resultaría suficiente para refutarla. Según el libertario, existe alguna evidencia empírica que sería suficiente para establecer que una persona pudo haber actuado de otro modo. Cualquier evidencia que resulte suficiente para establecer la verdad de una hipótesis es también suficiente para establecer la falsedad de cualquier hipótesis incompatible con ella.

[11] G. J. Warnock, "Every Event Has a Cause", reimpreso en *Logic and Language*, segunda serie, Anthony Flew (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1959, p. 106.
[12] *Ibid.*, pp. 106–07.

Por lo tanto, por ejemplo, si poseo la evidencia empírica suficiente para establecer que una persona en todo el universo tiene el cabello verde, tengo la evidencia suficiente para establecer la falsedad de cualquier hipótesis incompatible con ella, digamos, la hipótesis de que todas las personas en el universo tienen el pelo ya sea café, ya amarillo, ya rojo, ya gris. Ahora bien, si la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo es incompatible con la hipótesis de que su comportamiento estaba ancestralmente determinado (y, por lo tanto, incompatible con la tesis del determinismo) y si cuento con la suficiente evidencia empírica para establecer la verdad de la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo, esa evidencia será también suficiente para establecer la falsedad del determinismo. No obstante, si la tesis del determinismo no puede refutarse mediante cualquier evidencia empírica, entonces no existe evidencia empírica alguna que pueda establecer su falsedad. De ahí que, dado que la tesis del determinismo no puede ser refutada por ninguna evidencia empírica, la evidencia empírica reunida por el libertario en apoyo de la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo no puede ser una evidencia adecuada para establecer dicha hipótesis. Como resultado de lo anterior, el libertario se halla en un error al sostener que la evidencia empírica con la que cuenta, y con la que todos podríamos contar, para apoyar la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo, es una evidencia adecuada para sostener esa hipótesis. No puede ser adecuada porque no es adecuada para mostrar que el determinismo es falso.

La respuesta libertaria: la posibilidad de evidencia inductiva

Es cierto que no importa cuánto tiempo busquemos, y cuántas veces fracasemos en nuestro intento, para encontrar a una persona con el cabello verde, y no importa cuánto tiempo busquemos, y cuántas veces fracasemos en nuestro intento, para encontrar la causa de algún suceso, la posibilidad lógica sigue siendo que existe una persona con el cabello verde y que el suceso tiene una causa. Así que Warnock está en lo cierto cuando afirma que nunca sería necesario describir un suceso como carente de causa. Pero difícilmente se sigue de esto que ninguna evidencia empírica puede servir para refutar la hipótesis de que un suceso no tiene causa. Como tampoco se desprende de lo que afirma Warnock que ninguna evidencia empírica puede servir para refutar la hipótesis de que existe una persona con el cabello verde.

Para comprobar que esto es así, reflexionemos sobre la hipótesis: "Alguna vez hubo, o hay, o habrá, en algún lugar del universo, una persona que tuvo, o tiene, o tendrá el cabello verde". Por supuesto, es cierto que ni siquiera toda la evidencia que pudiéramos obtener por medio de la observación o la investigación nos llevaría en algún momento a concluir que dicha hipótesis es falsa. Es decir, no importa cuánta evidencia inductiva logremos reunir para determinar la falsedad de esta hipótesis, seguiría siendo lógicamente posible, incluso dada esa evidencia, que la hipótesis fuera verdadera. Sin embargo, difícilmente se sigue de esto que nunca podremos tener evidencia inductiva adecuada para probar su falsedad. En efecto, muy bien podríamos afirmar en este momento que contamos con esa evidencia. El solo hecho de que cualquiera que sea la búsqueda, y la investigación, nunca obtendremos la evidencia a partir de la cual pudiésemos deducir que la hipótesis es falsa, no prueba gran cosa. Lo mismo es válido con respecto a la tesis del determinismo. Cualquiera que sea la búsqueda y la investigación, no obtendríamos una evidencia que nos llevara a concluir que la tesis es falsa. No importa cuánta evidencia logremos reunir, aun así sería lógicamente posible, incluso dada esa evidencia, que la tesis fuera verdadera. Por cuantiosa que sea esa evidencia empírica, no estaremos autorizados para deducir la falsedad de la validez del determinismo. Pero bien podría ser que contáramos con la evidencia empírica suficiente para establecer inductivamente la falsedad de la hipótesis del "cabello verde" y con la evidencia suficiente para sostener la falsedad del determinismo.

Es perfectamente posible que cierta evidencia empírica apoye inductivamente la afirmación de que no existe nadie con el cabello verde o de que algún suceso carece de causa aunque la evidencia deje abierta la posibilidad lógica de que exista una persona con el cabello verde y de que el suceso tenga una causa. Una vez más, el aspecto crítico del problema es muy sencillo. Y es el siguiente: que la inducción, y la prueba inductiva para cualquier hipótesis, empieza donde acaba la deducción. Cuando no contamos con una prueba deductiva, nos encontramos precisamente en el terreno propicio para la investigación y la prueba

inductivas. De tal manera que, el solo hecho de que ninguna evidencia empírica sea deductivamente suficiente para establecer la falsedad del determinismo en lo absoluto implica o demuestra que cualquier cantidad de evidencia empírica es suficiente para establecer inductivamente la falsedad del determinismo. Pero si la falsedad del determinismo puede establecerse mediante pruebas empíricas, la tesis del determinismo, contrariamente a lo que Warnock ha sostenido, queda abierta a la refutación empírica. Por otra parte, a partir de nuestra investigación imaginaria del acto de levantar un brazo, resulta perfectamente claro que no sólo es posible obtener evidencia empírica suficiente para refutar la tesis del determinismo, sino que también es cierto que semejante evidencia está a nuestro alcance.

La respuesta determinista: algo debe andar mal en el argumento libertario

Quizá las respuestas ofrecidas hasta ahora por el determinista finalmente no tengan efecto. Aún le queda una poderosa respuesta. Podremos percibirla mejor reflexionando cuidadosamente sobre la índole exacta del argumento libertario basado en el experimento imaginario. El libertario sostiene que a partir de este experimento obtenemos evidencia empírica adecuada para afirmar que una persona pudo haber actuado de otro modo de como, de hecho, actuó. Utiliza pues una equivalencia definicional, a saber, que un acto libre es simplemente aquel en el cual la persona pudo haber actuado de otro modo. De ahí que el libertario argumente que ha presentado la evidencia empírica adecuada para sostener que algunos actos son libres. El siguiente paso es recurrir a una premisa en la cual coinciden ambas partes en esta disputa, a saber, que si la tesis del determinismo es verdadera, entonces ningún acto es libre. Esta última premisa, a su vez, es obviamente equivalente a la afirmación de que si algunos actos *son* libres, entonces la tesis del determinismo *no* es verdadera. Concluye así, en conjunto, que ha proporcionado la evidencia contundente en favor de la afirmación de que la tesis del determinismo *no es verdadera*. En esto es en lo que el libertario apoya su argumentación no sólo contra el determinista, sino también en favor de su propia posición. Y lo que resulta interesante es que también en este mismo elemento concluyente es donde entra en juego la respuesta del determinista.

Recordemos qué significa exactamente la tesis del determinismo. Básicamente se trata de la tesis de la causalidad universal, es decir, aquella que afirma que todo cuanto ocurre tiene una causa. Por lo tanto, si el argumento libertario anterior es correcto en todos sus aspectos, lo que realmente se ha presentado es la evidencia empírica adecuada de que cierto acto *no tiene una causa*. Sin embargo, insiste el determinista, no se ha presentado nada semejante. La evidencia obtenida a partir del experimento no demuestra, o cuando menos no apoya, contundentemente la afirmación de que algo que ocurre o deja de ocurrir no tiene causa. El determinista nos recomendará que recordemos la naturaleza del experimento. Tras presenciar el acto de una persona que levanta y baja el brazo varias veces y en condiciones diversas, nos preocupa entonces el que esta misma persona haya podido levantar el brazo cuando de hecho no lo movió. Momentos antes (véanse las pp. 188–189), el determinista señaló que las múltiples condiciones de los músculos de dicha persona eran causalmente suficientes para que su brazo permaneciera sin movimiento. En esto estuvo de acuerdo el libertario, pero prosiguió su argumentación sosteniendo que la persona era sin embargo incapaz de controlar y alterar el estado de sus músculos. Lo que resulta crucial es reconocer que el estado de sus músculos en ese momento era causalmente suficiente para que su brazo permaneciera inmóvil. Y es que, si en verdad su brazo permanece inmóvil, existe una causa para ello, a saber, el estado de sus músculos. Además, en el toma-y-daca anterior entre el libertario y el determinista, todo esto se dio por sentado. De tal manera que difícilmente se ha demostrado que es razonable pensar que cierto acto (en este caso, el acto del brazo que permanece inmóvil) *no tiene causa alguna*. De hecho, realmente no importa si el libertario aceptó algo. Ya que claramente es cierto que el estado de los diversos músculos fue causalmente suficiente para que el brazo permaneciera inmóvil. Y, dado que el brazo permaneció inmóvil, éste fue llevado a adoptar esa posición por el estado de los músculos. De tal suerte que el experimento no demuestra que resulta razonable creer que cierto acto carece de causa.

Ahora bien, el determinista puede lanzarse a la ofensiva en una forma original. No se ha proporcionado evidencia empírica ade-

cuada que apoye la afirmación de que cierto acto no tiene causa alguna. Pero, si el argumento libertario fuera correcto, entonces la evidencia en apoyo de la afirmación de que el determinismo es falso *sería* una evidencia en apoyo de la afirmación de que cierto acto no tiene causa alguna. El determinismo es tan sólo la tesis según la cual todo cuanto ocurre tiene una causa. Por lo tanto, el determinista sostiene que hay *algo* que no cuadra en el argumento libertario, aunque no puede precisar con exactitud *qué* es exactamente. Esa argumentación, de ser correcta, resultaría en una conclusión —que hay evidencia adecuada en favor de la afirmación de que ciertos actos no tienen causa alguna— que evidentemente no se ha establecido. Así que algo debe andar mal en la argumentación libertaria.

Una respuesta libertaria: un último comentario

La respuesta del libertario a esta crítica consiste en reiterar su afirmación original. En un principio sostuvo que esta evidencia era adecuada para apoyar la tesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo. Lo que el determinista ha sostenido es que esta evidencia no parece ser del tipo que pudiera refutar la tesis del determinismo. El libertario responde que la razón por la cual esta evidencia no parece refutar la tesis del determinismo es que la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo no es obviamente incompatible con la tesis del determinismo. La evidencia que permite mostrar que una persona pudo haber actuado de otro modo también permite mostrar que cualquier hipótesis incompatible con ésta debe ser falsa. Sin embargo, bien podría darse el caso de que cierta hipótesis sea de hecho incompatible con la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo, pero no parece ser incompatible con ella. En ese caso, la evidencia en favor de la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo, la cual es suficiente en favor de esa hipótesis, quizá no parezca concluyente para refutar la otra hipótesis. Sin embargo, aunque pueda no parecer concluyente es, no obstante, concluyente.

Una analogía puede ayudar a esclarecer esta cuestión. Una persona podría ver un dado sobre su escritorio y obtener así una evidencia concluyente de que hay un dado en su escritorio. Ahora bien, un dado es por definición un cubo, y un cubo es algo que

tiene doce aristas. Es decir, del hecho de que algo es un cubo podemos deducir con validez que tiene doce aristas Sin embargo, supóngase que la persona que observa el dado en su escritorio, y que sabe que es un cubo, no se da cuenta de que del hecho de que algo es un cubo se sigue que ese algo tiene doce aristas. Aunque resultara aparente para esta persona que cuenta con la evidencia adecuada para afirmar que hay un cubo sobre su escritorio, puede no resultarle aparente que cuenta con la evidencia adecuada de que algo sobre su escritorio tiene doce aristas. No obstante, la evidencia con la que cuenta es adecuada para esto último . El que él vea un dado sobre su escritorio le proporciona evidencia suficiente para establecer que el objeto sobre su escritorio tiene doce aristas. El hecho de que no le parezca a él que la evidencia de ver un dado es suficiente para establecer que hay un objeto sobre su escritorio que tiene doce aristas es cosa aparte. La evidencia es suficiente para apoyar esa hipótesis, se dé o no cuenta de que así es. De igual forma, si la afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo es tal que podemos justamente deducir a partir de ella que el comportamiento de dicha persona no estaba ancestralmente determinado y, por lo tanto, que la tesis del determinismo es falsa, entonces la evidencia de que tenemos que apoyar la hipótesis según la cual una persona pudo haber actuado de otro modo es también una evidencia que apoya la hipótesis de que el determinismo es falso.

Una persona que no se da cuenta de que uno puede justamente deducir la falsedad del determinismo a partir de la afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo es una persona para la cual la evidencia en favor del establecimiento de la verdad de la última afirmación no resultaría ser evidencia en favor del establecimiento de la falsedad del determinismo. Pero sí sería evidencia, y evidencia suficiente, de esto último y, por lo tanto, de la falsedad del determinismo. De ahí que la evidencia que hemos obtenido a partir de nuestro experimento imaginario y la evidencia disponible a partir de los incontrolables aunque abundantes recursos de la vida cotidiana es suficiente para mostrar que una persona pudo haber actuado de otro modo y, por lo tanto, que la tesis del determinismo es falsa.

Que semejante evidencia pueda no resultar del tipo que se requiere para refutar la tesis del determinismo se deriva del hecho de que podría parecer que uno no puede deducir con justicia la

falsedad del determinismo a partir de la afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo. Sin embargo, la deducción es válida y la refutación de la tesis del determinismo es concluyente.

La posición compatibilista

Posiblemente, uno podría sostener que tanto las observaciones finales del libertario como las del determinista tienen cierto mérito. El determinista afirma con cierta plausibilidad que la evidencia de que una persona pudo haber actuado de otro modo no es adecuada para refutar la tesis del determinismo. En efecto, esto parece ser cierto ya que si el determinismo fuese falso, entonces algo que ocurre carecería de causa y la evidencia obtenida a partir del experimento imaginario no parece mostrar que algún acto carece de una causa. Por otra parte, sin duda debemos estar de acuerdo con el libertario en que hay evidencias muy sólidas en favor de la hipótesis de que una persona pudo haber actuado de otro modo. Pero si esa hipótesis implica la falsedad del determinismo, entonces a todas luces debemos estar de acuerdo con el libertario en que tenemos evidencias suficientes y adecuadas en favor de la falsedad del determinismo.

Empezamos señalando una paradoja aparente: el sentido común reflexivo apoya la tesis del determinismo y apoya también la tesis de que ciertos actos son libres. Por lo tanto, es razonable creer cada una de estas afirmaciones. Sin embargo, las dos afirmaciones parecen lógicamente incompatibles. En un intento por decidir entre las afirmaciones en cuestión, hemos sido conducidos, en efecto, a otra aparente paradoja, a saber, que hay una sólida evidencia empírica suficiente para refutar el determinismo, pero que esa misma evidencia no parece implicar, o incluso apoyar inductivamente, la afirmación de que ciertos actos carecen de causa. El hecho de que parece haber cierto mérito en ambas posiciones, la libertaria y la determinista, ha conducido a algunos a buscar una concepción alternativa. Dado que nuestro intento por inclinarnos hacia el libertario o el determinista ha conducido a otra paradoja aparente, tenemos razones adicionales para buscar una posición alternativa, deseando con optimismo encontrar una que solucione las paradojas y a la vez conserve lo que parecen ser los buenos argumentos del libertario y el determinista.

El libertario y el determinista comparten una premisa común: si el determinismo es verdadero, entonces no hay actos libres o, si los hay, entonces el determinismo no es verdadero. En otras palabras, el determinismo y el acto libre son incompatibles. En consecuencia, podemos ver fácilmente que alguien podría rechazar del mismo modo tanto la posición determinista como la libertaria rechazando la premisa que les es común. Nos referiremos a los filósofos que proceden de este modo con la palabra *compatibilistas*, en contraste con los deterministas y los libertarios, a los que nos referiremos en conjunto con la palabra *incompatibilistas*. (Véase la tabla presentada anteriormente en la p. 156.)

Queda perfectamente claro que la posición del compatibilista resulta filosóficamente tentadora. Previamente dijimos que el problema de la libertad y el determinismo plantea una paradoja, porque la tesis del determinismo así como la hipótesis de que en ocasiones las personas actúan libremente, son ambas afirmaciones que una persona con sentido común acepta como evidentes. El que dos creencias que son perfectamente evidentes desde el punto de vista del sentido común resulten ser incompatibles es, en verdad, una paradoja. La posición compatibilista es un intento por disipar la apariencia de inconsistencia y, con ello, por disolver la paradoja, mostrando que lo que parece inconsistente realmente no lo es. La supuesta inconsistencia, según el compatibilista, es tan sólo aparente y no real. Además, la otra paradoja aparente también se disolverá. Ya que, como veremos, la posición compatibilista nos permitirá sostener razonablemente que contamos con la evidencia empírica de que alguna persona pudo haber actuado de otro modo, pero esto no constituye una evidencia empírica en favor de la falsedad del determinismo y, por lo tanto, no es una evidencia empírica de que algún acto carece de causa.

¿Cómo se defiende la posición compatibilista? Parece implausible sugerir que una persona pudo haber actuado de otro modo aun si su comportamiento estuvo causalmente determinado por condiciones existentes antes de su nacimiento y sobre las cuales no tenía ningún control. No obstante, ésta es precisamente la opinión que los compatibilistas defienden. Su línea de defensa ha tomado dos direcciones. En primer lugar, algunos compatibilistas han intentado mostrar, mediante el análisis de la noción de determinación causal, que la tesis del determinismo causal no implica nada que sea incompatible con el acto libre. El defensor

más famoso de esta idea es quizá John Stuart Mill, pero muchos filósofos han seguido esta línea de pensamiento. En segundo lugar, algunos compatibilistas han intentado mostrar que la idea de un acto libre, es decir, la idea de que una persona pudo haber actuado de otro modo, no implica nada que sea incompatible con el determinismo. Estos dos enfoques son en realidad dos lados de la misma moneda. Ya que, por supuesto, si la idea del acto libre no implica nada que sea incompatible con la tesis del determinismo causal, también será cierto que la tesis del determinismo causal no implica nada que sea incompatible con el acto libre. Sin embargo, desde un punto de vista metodológico, uno podría empezar analizando cualquiera de estas nociones en un esfuerzo por establecer esta compatibilidad. Finalmente, uno podría intentar probar la compatibilidad del acto libre y el determinismo sin presentar un análisis de cualquiera de ellos. Éste puede resultar el camino menos prometedor, pero es un camino que debemos investigar también.

UN ARGUMENTO COMPATIBILISTA: LA CAUSALIDAD COMO CONSTITUYENTE DE LA ACCIÓN

Ciertos argumentos ya expuestos para demostrar la compatibilidad del acto libre y el determinismo son únicos porque tratan de demostrarla argumentando que el determinismo es indispensable para el acto libre. Esta visión ha adoptado cierto número de formas. Una de ellas es el argumento de que la distinción entre el acto y la mera pasividad tiene que ver ella misma con la causalidad. Anteriormente cuando examinamos el caso del determinista observamos que, según él, la verdad del determinismo implica que las personas son más pasivas que activas. Si la acción humana es el resultado inevitable de fuerzas causales fuera del control de una persona, parecería que es más bien un sujeto sobre el que se actúa que un actor. La persona que aprieta el gatillo del arma asesina parece activa, parece estar realizando un acto. Pero, según algunos deterministas, realmente no está activa; más bien está respondiendo pasivamente a fuerzas causales que se encuentran totalmente fuera de su influencia. Según ciertos compatibilistas, esto es una inversión total de la verdad. Porque, tal y como ven las cosas, la diferencia entre una respuesta pasiva y una acción debe ella misma delinearse en términos causales.

¿Cuál es la diferencia entre un simple acto (como el de levantar el brazo) y un simple movimiento del cuerpo (el del brazo moviéndose hacia arriba), el cual no es un acto? Una respuesta compatibilista a esta pregunta es que en el caso en que yo levanto el brazo, algo que sucede dentro de mí provoca que mi brazo se mueva hacia arriba. El hecho de que yo realice el simple acto de levantar el brazo conlleva que mi brazo se mueva hacia arriba en respuesta, respuesta causal, a algo que tiene lugar dentro de mí. Los compatibilistas han descrito esto que ocurre dentro de mí de varias maneras. Por ejemplo, en ocasiones se han referido a ello con la palabra *volición*, en la que la idea es que el que yo levante el brazo consiste en que mi brazo se mueva hacia arriba como consecuencia causal de una volición que ocurre dentro de mí. La volición bien podría describirse como una "volición-para-que-un-brazo-se-mueva-hacia-arriba" o algo por el estilo. Sin embargo, el estado, como se ha descrito, es aquel de cuya existencia misma podría —y de hecho así ha ocurrido— dudarse. De ningún modo resulta evidente que exista tal cosa como una volición de levantar un brazo dentro de una persona cada vez que ésta levanta el brazo. Una volición tendría que ser cierto tipo de ocurrencia, cierto episodio que ocurre dentro de una persona pero que no puede identificarse mediante la introspección. Y es que no resulta del todo claro que cuando una persona levanta el brazo, ésta puede detectar en algún momento, mediante la introspección, que semejante volición está ocurriendo.

La teoría de la volición puede aducirse, sin embargo, en una forma impermeable a problemas de este tipo. Puede ser que la volición consista en algún tipo bien conocido y hasta común de estado psicológico. Por ejemplo, puede argumentarse que cuando mi brazo se mueve hacia arriba porque quiero que se mueva hacia arriba, yo he levantado el brazo. Así que el hecho de que yo haga algo consiste en que cierto suceso tenga lugar porque así lo quiero. Esta opinión exige que exista alguna conexión entre mi deseo de realizar el acto y su ocurrencia. Esta conexión obvia, sugiere el compatibilista, es una conexión causal. El deseo produce causalmente el acto. Si esta opinión, o cualquier variación de la misma, es correcta, entonces el que yo haga algo requiere que ese algo sea causado por algún estado psicológico que ocurre dentro de mí. En consecuencia, el acto, y por lo tanto el acto libre,

debe ser compatible con la determinación causal pues conlleva la determinación causal como un constituyente.

Una réplica incompatibilista: ¿qué controla la causa?

Este punto de vista tiene numerosos defectos. En primer lugar, de ninguna manera resulta obvio a partir de la introspección que cada vez que una persona realiza un acto, éste se ve acompañado de alguna necesidad, anhelo, o deseo antecedente, o de cualquier otro estado psicológico específico. Los actos ocurren bajo circunstancias muy variadas y que siguen a diferentes tipos de estados psicológicos. Así que resulta inicialmente implausible sugerir que existe un tipo cualquiera de estado psicológico de introspección que es un elemento constitutivo de todo acto humano.

Sin embargo, incluso si aceptamos una noción de volición que no constituye un estado de introspección, y damos cabida a la posibilidad de que todo acto humano pueda tener como elemento constitutivo necesario algún ingrediente de este tipo, del que ninguno de nosotros está consciente, el compatibilista aún no habrá ganado la batalla.

Para comprobar lo anterior, supongamos que todo acto tiene un elemento constitutivo necesario, algún estado que hace que el acto ocurra. De ninguna manera queda claro que lo que aquí estamos suponiendo es de algún modo inteligible. La idea tiene ciertos defectos internos. Por ejemplo, si se dice que el estado en cuestión es una volición, entonces debemos sentirnos inclinados a preguntar ¿de qué es esta volición? Supongamos que levanto el brazo. ¿Es esta volición, la cual es un elemento constitutivo de este acto, una volición de que mi brazo se mueva hacia arriba? Y si es una volición de que mi brazo se mueva hacia arriba, entonces ¿es esta misma volición un acto? Y si la volición es ella misma un acto, entonces ¿debe haber una volición que a su vez sea un elemento constitutivo necesario del acto? En ese caso, cuando levanto el brazo tendría que haber una volición para que mi brazo se mueva hacia arriba y, siendo esa volición misma un acto, tendría que tener como ingrediente necesario una volición y así sucesivamente. Esta regresión podría evitarse negando que las voliciones son actos o que todos los actos tienen como elementos constitutivos voliciones. Pero cualquiera de estas alternativas permite responder

que podríamos de la misma manera dar por terminado el asunto con el acto de levantar el brazo como con la volición de levantarlo.

Sea como fuere, incluso si damos por sentado el supuesto de que los actos sí tienen cierto ingrediente causal como elemento constitutivo necesario, esta opinión conlleva una abrumadora dificultad inherente. Consideremos un acto causado por otro acto. Supongamos que levanto una barra empujándola. En este caso, yo realizo un acto (levantar la barra) realizando cierto acto anterior (empujar la barra). Mi presión sobre la barra es lo que causa que ésta se levante del piso y por lo tanto lo que provoca la ocurrencia de mi acto, el levantamiento de la barra. En efecto, en este caso el que yo empuje la barra es un elemento constitutivo necesario del levantamiento de la misma. Éste es un caso perfectamente claro, entonces, de un acto que sí tiene como ingrediente un elemento constitutivo causal. Si no fuera por la relación causal entre empujar la barra y el hecho de que ésta se mueva, el acto no habría tenido lugar.

Sin embargo, este simple hecho es perfectamente compatible con la idea de que ni el acto de empujar la barra ni el acto de levantarla fueron actos libres. Supongamos pues que el acto de empujar la barra fue el resultado, el resultado inevitable, de sucesos sobre los cuales yo no tenía ningún control. En ese caso, no pude haber actuado de otro modo. Dado que el hecho de que yo haya levantado la barra fue el resultado inevitable del hecho de que la haya empujado como lo hice, se sigue que de la misma manera como no pude hacer otra cosa sino empujar la barra, así también no pude hacer otra cosa sino levantarla. Por lo tanto, aunque mi acto de levantar la barra contiene un elemento de determinación causal, y en realidad requiere de la determinación causal para su ocurrencia, resulta perfectamente posible que el acto no fuese libre. Además, y éste es el elemento crucial, bien podría ser el caso que aunque la determinación causal fue un ingrediente esencial del acto, fue la verdad del determinismo la que dió por resultado que el acto no fuese libre.

Para esclarecer este último punto debemos recordar que se sigue de la verdad del determinismo que todo lo que hago está causalmente determinado por condiciones anteriores a mi nacimiento y sobre las cuales no tengo ningún control. Una afirmación ulterior del incompatibilista es que se sigue de esto que yo no pude haber hecho nada sino lo que hice, que no pude haber

actuado de otro modo. Así que bien podría ser el caso que aunque la determinación causal era necesaria para realizar el acto de levantar la barra, la verdad del determinismo causal universal implica que el acto no fue libre. Del supuesto de que la determinación causal es un elemento constitutivo necesario de un acto no se sigue que el acto debe ser libre, o que el determinismo es compatible con el hecho de que ese acto sea libre. Aun si el acto humano tiene como elemento constitutivo cierta relación causal, podría seguir sucediendo que ese acto libre y el determinismo fueran incompatibles.

El aspecto crítico de este argumento depende de la distinción entre la determinación causal y la determinación ancestral. Un acto puede estar causalmente determinado por ciertos factores y no obstante ser libre, a condición de que el agente mismo haya controlado los factores que lo hicieron surgir. Si el acto de empujar la barra fue en sí mismo algo bajo mi control, algo que resultó ser un acto libre de mi parte, entonces algunas de las consecuencias causales de ese acto serían también actos libres de mi parte. Si el acto de empujar la barra es un acto libre y provoca que la barra se levante, entonces el que yo la haya levantado es también un acto libre. En general, si la realización de cierto acto *X* da como resultado causal que yo realice también cierto acto *Y*, entonces el acto *Y*, aunque determinado causalmente, puede ser libre a condición de que el acto *X* haya sido libre. La determinación causal de un acto es compatible con el acto que es libre. Sin embargo, si el acto está causalmente determinado por cierto acto anterior, y el acto anterior no es él mismo libre, entonces el acto resultante tampoco es libre. Además, la tesis del determinismo implica aún más que el mero hecho de que un acto esté causalmente determinado: implica también que ese acto está ancestralmente determinado. Si un acto está ancestralmente determinado, entonces está causalmente determinado por cosas que ocurrieron antes de que el agente naciera y sobre las cuales no tenía ningún control. En consecuencia, el agente no pudo haber actuado de otro modo; su acto no fue un acto libre. Por lo tanto, no puede demostrarse que la tesis del determinismo es compatible con el acto libre mostrando que ese acto, y con ello el acto libre, conlleva siempre como elemento constitutivo la determinación causal del acto debida a algún estado psicológico.

La respuesta del compatibilista: razones y causas

El argumento incompatibilista anterior depende de la idea de que un acto puede ser la causa de otro acto. Supóngase que aceptamos que si un acto es la causa de otro, debe demostrarse que el primero es libre si el segundo lo es y, por lo tanto, mostrar que los actos son causados por actos no demostraría que el acto libre y el determinismo son compatibles. No obstante, esto no da por terminada la discusión. Y es que el argumento del compatibilista no es tan sólo que los actos son causados, sino que son causados por algo que en sí mismo no es un acto.

Quizá el paradigma del acto, y del acto libre en particular, es el acto racional. Un acto racional es aquel para cuya realización el agente tiene razones. Ahora bien, supóngase que una persona no sólo realiza un acto, sino que tiene razones para realizarlo. Estas razones explican por qué lo realizó. Así que si se le pregunta a una persona por qué levantó el brazo y ésta contesta que deseaba responder a la pregunta que se le hizo, entonces ha realizado un acto para el cual tiene una razón. La razón —que deseaba responder a la pregunta— explica el acto. Con frecuencia las razones implican una causa, pero esto no equivale a decir que toda razón es una causa. Si alguien expone un argumento, entonces da razones para las conclusiones del argumento pero, al hacerlo, obviamente no ha provocado la conclusión. Sin embargo, debe haber alguna conexión entre el contenido de una razón y el acto del cual es la razón, de lo contrario la razón no tendría absolutamente nada que ver con el acto. Manifiestamente, la razón está conectada en alguna forma con el acto.

La forma más plausible de explicar la conexión entre el acto y la razón es decir que se trata de una relación causal. Puede resultar muy difícil explicar en qué forma exactamente la razón de una persona está causalmente conectada con su acto. Por ejemplo, parece un tanto implausible sugerir que cuando una persona levantó la mano porque deseaba responder a una pregunta, ocurrió en su interior un deseo de levantar la mano que a su vez causó que su brazo se alzara. Sin duda, ésta sería una explicación causal sumamente inadecuada de por qué alzó su brazo. Una explicación adecuada de la forma en que su deseo se encontraba causalmente relacionado con este acto podría incluir una referencia a un conjunto sumamente complejo de condiciones, además de

las inmediatamente aparentes, que existieron en aquel momento. Una analogía útil es la de frotar un cerillo para encenderlo. Nadie duda de que el frotamiento de un cerillo está causalmente conectado con su encendido, pero decir que el frotamiento del cerillo causó su encendido equivale a dar una explicación causal totalmente inadecuada. Sabemos muy bien que el frotar los cerillos no es un acto suficiente para lograr que se enciendan. Debe prevalecer toda clase de condiciones adicionales: debe haber el oxígeno adecuado, la presión sobre el cerillo debe ser lo suficientemente fuerte, el cerillo debe estar seco, y así sucesivamente. No obstante, decir que el cerillo se encendió porque fue frotado resulta inteligible sólo porque hay una conexión causal, quizá indirecta, entre el frotamiento del cerillo y su encendido. Asimismo, decir que una persona levantó la mano porque deseaba responder a una pregunta resulta inteligible sólo porque hay una conexión causal, quizá indirecta, entre su deseo de responder a la pregunta y el acto de levantar el brazo.

Todo esto junto proporciona la base de la prueba de compatibilidad entre el acto racional y el determinismo que escapa al argumento precedente del incompatibilista. El argumento es el siguiente. Las razones que una persona tiene para realizar cierto acto no son en sí mismas actos. El tener ciertas razones para realizar un acto no es también algo realizado. En efecto, no tiene sentido hablar de razones de realización. Además, una persona puede no tener ningún control sobre el hecho de tener o no ciertas razones. Por ejemplo, una persona puede ver que sucede algo que le proporciona razones para un acto, aunque la posesión de esas razones está fuera de su control. Si vemos que algo sucede que nos proporciona una razón para actuar, entonces no podemos evitar tener esa razón para hacer lo que hacemos. Sin embargo, esto no logra mostrar que el acto resultante no es libre. Puede ser perfectamente libre, aunque las razones por las cuales fue realizada son razones que la persona no pudo evitar tener. Supóngase que veo que una viga está a punto de caerle en la cabeza a una persona y la prevengo. Mi razón para actuar fue que vi que la viga estaba a punto de pegarle a la persona en la cabeza. Aunque no pude evitar tener esa razón, no obstante el acto es libre. Por lo tanto un acto puede resultar de que se tenga una razón que uno no pudo evitar tener, es decir, una razón que uno no estaba en libertad de no tener, y sin embargo, el acto podría ser un acto libre. Lo anterior muestra que un acto libre puede resultar causalmente de alguna condición que el agente estaba imposibilitado para prevenir.

No obstante, esto equivale al colapso del argumento en favor de la incompatibilidad del acto libre y el determinismo. Ese argumento depende del supuesto de que si un acto está causalmente determinado por alguna condición fuera del control del agente, entonces el agente no pudo evitar hacer lo que hizo. Depende de la premisa de que si el acto de una persona está ancestralmente determinado, no es un acto libre. Pero la forma de refutar esta premisa es ahora clara. Si un acto está causalmente determinado por alguna razón que la persona no pudo evitar tener, entonces está realizando un acto causalmente determinado por condiciones fuera de su control. Pero semejante acto puede, sin embargo, ser libre. El que yo prevenga a alguien de que una viga está a punto de pegarle en la cabeza es justamente un ejemplo de acto libre de este tipo. Por lo tanto, la respuesta al incompatibilista es sencillamente que un acto puede ser libre incluso si está ancestralmente determinado, y por lo tanto causalmente determinado, por condiciones sobre las cuales el agente no tiene ningún control. Dado que la tesis del determinismo no implica nada salvo que un acto está ancestralmente determinado, lo cual resulta incluso incompatible con la idea de que un acto es libre, podemos concluir que el acto libre y el determinismo son en efecto compatibles.

Resumen de los argumentos anteriores

Para identificar con precisión la debilidad del argumento incompatibilista, restablezcamos la premisa a partir de la cual deriva su conclusión. Primero dice, con mucha exactitud,

1. Si el determinismo es verdadero, entonces algunas de las condiciones que determinan causalmente los actos están fuera del control del agente

pero entonces afirma,

2. Si algunas de las condiciones que determinan causalmente los actos están fuera del control del agente, entonces no hay actos libres

premisas de las que deduce con validez la conclusión incompatibilista

3. Si el determinismo es verdadero, entonces no hay actos libres.

Pero hemos mostrado ahora que la premisa (2) del argumento es equivalente a la afirmación falsa de que si un acto es libre, entonces todas las condiciones que causalmente determinan dicho acto deben estar bajo el control del agente. De hecho, como hemos visto, hay actos libres que están determinados por condiciones que no están todas ellas bajo el control del agente.

Una réplica incompatibilista: la elección de nuestras razones

La mejor respuesta al argumento precedente proviene de Jean-Paul Sartre. Descansa en la observación de que el que una persona encuentre que algo es una razón para actuar puede depender totalmente de su elección. En efecto, según Sartre, tales cosas siempre dependen completamente de una elección.[15] Sin embargo, consideremos la afirmación más modesta de que cuando una persona realiza un acto libre, entonces hubo algo que fue una razón para realizarlo sólo porque dicha persona eligió hacerla una razón. Considérese a la persona que actúa para evitar que una viga le caiga a alguien en la cabeza. Hay ciertos factores de esta situación sobre los cuales la persona puede no tener ningún control. Por ejemplo, puede no ser capaz de contribuir a que se crea que la viga está a punto de caerle en la cabeza a la otra persona de no ser porque ella está evitando que esto ocurra. Sin embargo, la pregunta sigue siendo si el observador considera o no que esta creencia es una razón para actuar. No puede evitar percibir la situación, pero es libre de considerarla carente de interés. Y es que el que algo constituya para ella una razón depende de su elección. Es libre de reconocer cierta información sin por ello elegir considerarla como una razón para actuar. Aunque fuese una persona totalmente insensata y misantrópica, bien podría considerar con indiferencia la caída de la viga y sus posibles consecuencias. En este caso, aunque la información debería ser una razón para actuar, de hecho no lo es.

[15] Jean-Paul Sartre, *Existencialismo y humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960. Compárense también las secciones pertinentes en *El Ser y la nada*, Losada, Buenos Aires, 1960.

Estamos ahora en posición de constatar que el argumento del compatibilista es totalmente inútil. Es plausible decir tanto que una persona no puede evitar tener las razones que tiene como que no obstante actúa libremente, pero sólo porque se ha empañado una distinción crucial. Es cierto que en ocasiones una persona no puede evitar tener cierta creencia. Además, también es cierto que en una situación semejante la persona podría actuar libremente, siendo esa creencia su razón para actuar. Pero el que la persona actúe libremente depende enteramente de si pudo abstenerse de actuar a pesar de esa creencia. Otra forma de plantear las cosas es decir que la persona actuó libremente sólo si pudo convertir su creencia en algo inútil. Convertimos las creencias en razones cuando dejamos que influyan en nuestro comportamiento. Es en este sentido que elegimos que una creencia se convierta en una razón. Supongamos que una persona tiene una creencia y que, como resultado de tener esa creencia, no puede sino realizar cierto acto. En este caso, suponiendo que tampoco puede evitar tener la creencia en cuestión, seguramente la persona no está actuando libremente. Lady Macbeth, cuando ya se ha convertido en una loca, constituye un ejemplo perfecto de una persona justamente de este tipo. Ella cree que sus manos están manchadas de sangre y, por tener esta creencia, no puede evitar lavarse las manos. Su comportamiento es compulsivo y de ninguna manera libre. Debe responder de cierta forma a una creencia que no puede evitar tener.

Ahora bien, es una consecuencia inmediata del determinismo que si una persona cree algo, entonces no puede evitar tener esa creencia, porque el hecho de que tenga esa creencia está determinado por condiciones sobre las cuales no tiene ningún control. Además, el que ella actúe como resultado de esa creencia es también algo que no puede evitar, porque sus actos están también determinados por condiciones fuera de su control. Por lo tanto, si el determinismo es verdadero, entonces, aunque podemos actuar por ciertas razones, nunca estaremos actuando libremente.

Llegado a este punto, tome usted nota de que el argumento que acabamos de formular efectivamente socavará en su totalidad la línea de argumentación que el compatibilista ha seguido hasta ahora. El compatibilista ha sostenido que el acto libre es

compatible con el determinismo porque el acto, ya sea cualquier acto o un acto de un tipo específico (por ejemplo, los actos racionales) debe ser analizado en términos causales. La sugerencia es que los actos en cuestión tienen dos elementos constitutivos, *C* y *E*, siendo este último cuando menos la consecuencia causal indirecta del primero. Ahora bien, puede que *C* sea un acto o que no lo sea. Si *C* es un acto, entonces una persona ha realizado el acto *E* libremente sólo si ha realizado *C* libremente. Así que, si bien es cierto que una persona puede realizar un acto libremente aun cuando éste sea causado por otro acto, esto no demuestra la compatibilidad del acto libre y el determinismo. El acto causado es libre sólo si el acto que lo causó fue libre y, para demostrar la compatibilidad, debe probarse que esto último es compatible con el determinismo.

Además, so pena de regresión, parece como si algunos actos debieran ser básicos en el sentido de que no son causados por ningún otro acto del agente. Es decir, aunque algunos de los actos que el agente realiza pueden ser causados por otros actos que realiza, otros actos deben ser de un tipo tal que no son causados por otros. Por supuesto, estos actos básicos bien podrían ser causados por algo más. Pero la pregunta que surge entonces y que exige una respuesta es ésta: ¿Es consistente decir que hay actos básicos libres y que el determinismo es verdadero? Nuestra respuesta a esta pregunta es negativa, y el argumento del compatibilista de que algunos actos son causa de otros actos es irrelevante.[14]

Por otra parte, si el compatibilista afirma que los actos básicos son causados por algo que en sí mismo no es un acto, y esto es del todo posible, entonces hay otro argumento perfectamente concluyente en contra del compatibilista. Y es que, sea cual fuere aquello que supuestamente causa el acto, el compatibilista debe responder a dos preguntas relativas a la cosa *C* que causó el acto *E*. Primera, ¿la persona pudo haber evitado *C*? Segunda, ¿pudo no haber hecho *E* una vez ocurrida *C*? Parece claro que si suponemos que el determinismo es verdadero, entonces la respuesta a ambas preguntas es negativa y, en ese caso, como lo ilustramos con el ejemplo de Lady Macbeth, la persona debe realizar *E*. De

[14] *Cf.* Arthur Danto, "Freedom and Forebearance", en *Freedom and Determinism*, Keith Lehrer (ed.), Random House, Nueva York, 1966, pp. 47–50.

ahí que la persona no haya sido libre. El que las dos preguntas deban ser contestadas negativamente se debe al hecho de que tanto la ocurrencia de *C* como el que la persona realice *E* como resultado de *C*, son ambas cosas que, si el determinismo es verdadero, estuvieron determinadas por condiciones sobre las cuales la persona no tuvo ningún control.

Resumen del argumento. El punto medular del argumento anterior es que si el determinismo es verdadero, entonces *todas y cada una* de las condiciones que determinan un acto están ancestralmente determinadas por condiciones fuera del control del agente; por consiguiente, ninguna condición semejante está bajo el control del agente. De tal suerte que nuestro argumento es que de las premisas

1. Si el determinismo es verdadero, entonces *todas* las condiciones que determinan actos están ancestralmente determinadas por condiciones fuera del control del agente;

y

2. Si *todas* las condiciones que determinan acciones están ancestralmente determinadas por condiciones fuera del control del agente, entonces no hay acciones libres;

deducimos la conclusión incompatibilista

3. Si el determinismo es verdadero, entonces no hay actos libres.

La segunda premisa de este argumento difiere de la segunda premisa del argumento previamente atribuido al incompatibilista, a saber:

> Si *algunas* de las condiciones que determinan causalmente los actos están fuera del control del agente, entonces no hay actos libres.

Esto último implica que todas las condiciones que determinan causalmente un acto libre deben estar bajo el control del agente. Algunas de las condiciones no tienen que estar bajo el control del agente, como lo muestran los ejemplos del compatibilista. Sin embargo, la premisa (2) del presente argumento implica únicamente la afirmación más débil de que *al menos algunas* de las condiciones que determinan un acto libre deben estar bajo el control del

agente. Sin duda, este supuesto es lo suficientemente cauteloso como para quedar inmune a la duda.

Un segundo argumento compatibilista: lo que sucederá, no lo que tiene que suceder

El defecto principal en la anterior respuesta compatibilista es el supuesto de que si el determinismo es verdadero, entonces una persona no puede evitar hacer lo que hace aun cuando tiene una razón para hacerlo. Una persona que actúa como resultado de tener una razón podría, si no es como Lady Macbeth, abstenerse de actuar incluso con la misma razón. Y decir esto es perfectamente compatible con la verdad del determinismo. No obstante, en apariencia ningún argumento establecerá esta posición a menos que mostremos que es lógicamente consistente decir tanto que el determinismo es verdadero como que también es cierto que, a veces, la gente pudo haber actuado de otro modo.

Existen dos métodos igualmente buenos de establecer esto. Uno consiste en considerar qué es lo que está implícito cuando decimos que algo es causado; el otro consiste en considerar qué es lo que está implícito cuando decimos que alguien pudo haber actuado de otro modo. Veamos primero la causalidad. Hay muchas oscuridades en torno al concepto de causalidad, porque la jerga causal tiene muchos usos y, por consiguiente, la palabra 'causa' tiene muchos sentidos. Sin embargo, no hay razón para pensar como el vulgo, aun si con frecuencia nos vemos obligados a hablar con él, así que no hay razón para investigar los diversos usos y abusos de este término. Consideremos, en cambio, un concepto de causalidad que está estrechamente relacionado con la ciencia y, más específicamente, con la explicación científica.

El modelo más común de explicación científica es el modelo deductivo. Supóngase que queremos explicar algunos fenómenos, digamos, que un pedazo de hierro se hunde en el agua. Tratamos entonces de encontrar alguna condición antecedente y alguna ley de la naturaleza tales que, a partir de la premisa de que la condición en cuestión existe y de una premisa que establece la ley, podamos deducir la cosa que ha de ser explicada. En el caso del hierro que se hunde en el agua, la condición antecedente es que el volumen dado del hierro pesa más que el volumen comparable del agua, es decir, la gravedad específica del hierro es mayor que la del agua. La ley es que cada vez que un objeto sólido es colocado en un líquido y la gravedad específica del sólido es mayor que la gravedad específica del líquido, el objeto sólido se precipitará por debajo de la superficie del líquido.

Otra forma de plantear lo anterior sería decir que si la condición del objeto sólido es tener una gravedad específica mayor que la del líquido, esto es condición suficiente para el hundimiento del objeto sólido cuando se le coloca en el líquido. Así que, si *S* es explicado en virtud del hecho de que existen ciertas condiciones *C* y una ley de la naturaleza *L* tales que *S* se deduce de *C* y de *L* juntas, entonces debemos decir que *C* es causalmente suficiente para explicar *S*. De modo que la tesis del determinismo implica que hay condiciones antecedentes suficientes para todo cuanto sucede.

Cuando describimos el determinismo de esta manera, es claro que no es inconsistente decir que una persona pudo haber actuado de otro modo en ciertas ocasiones, aunque el determinismo sea verdadero. Considérese lo que está implícito en el determinismo: ¿acaso el determinismo nos ayuda a decidir qué podría o no suceder? No. Como hace mucho tiempo señaló John Stuart Mill, lo más que podemos decidir con ayuda del determinismo es que, dado el conocimiento de ciertas condiciones antecedentes, existe alguna ley a partir de la cual podemos deducir qué *sucederá* en un momento subsecuente.[15] Pero deducir que algo sucederá no equivale a decir que debe suceder o que ninguna otra cosa podría suceder en su lugar.

Por otra parte, resulta muy claro que semejante predicción es, en su conjunto, compatible con el acto libre. Algunas personas se han inclinado a pensar que si podemos predecir lo que hará un individuo, entonces se sigue que éste no pudo haber hecho ninguna otra cosa. Pero esto es una confusión total. En forma precientífica, con frecuencia predecimos acertadamente lo que la gente hará aunque esto no logra probar que sus actos no son libres. En efecto, a menudo predecimos que la gente hará cosas y que, además, las hará libremente. Por ejemplo, supóngase que sé que un amigo mío muy querido va a recibir una beca que él ha

[15] John Stuart Mill, *A System of Logic*, Longmans, Green, Londres, 1936, p. 549.

deseado enormemente y para cuya obtención ha trabajado mucho. Ciertamente puedo predecir que, cuando le sea ofrecida la beca, él la aceptará. Por otra parte, también puedo predecir que la aceptará libremente. Nadie lo obligará a aceptarla. Nada le impedirá rechazarla si ése es su deseo. Él actúa libremente porque pudo haber actuado de otro modo. Pero también actúa en forma predecible ya que fácilmente predecimos lo que hizo. Éste es el punto medular del asunto, porque bien podría ser el caso que hubiera leyes científicas que establecieran que cuando una persona se encuentra en ciertas condiciones específicas, realizará subsecuentemente cierto acto con libertad. Las condiciones antecedentes no sólo pueden ser suficientes para que la persona realice el acto, sino que pueden también ser suficientes para asegurar que pudo haber actuado de otro modo. En resumen, no hay contradicción implícita de ninguna clase en la idea de predecir que una persona realizará un acto incluso si pudo haber realizado otro.

Una réplica incompatibilista: lo que debe sucederle a un ladrillo

Supóngase que aceptamos la formulación del determinismo ofrecida por el compatibilista y que aceptamos su afirmación de que la predicción de un acto y un acto libre son compatibles. Aun así esto no es concluyente. La razón es que, dada esta formulación del determinismo, implica más que el simple hecho de que todo puede ser predicho. La predicción en términos de leyes garantiza el que digamos, en cierto sentido, que ninguna otra cosa pudo haber sucedido. Imaginemos que un ladrillo cayó de un edificio alto y que nada impidió que cayera al piso. Sobre la base de estas condiciones y de algunas leyes conocidas, podemos predecir que el ladrillo caerá. Pero sin duda no sólo resulta que el ladrillo caerá sino también que debe caer; no podría permanecer suspendido en el aire. Así que, del hecho de que cierto número de condiciones antecedentes es suficiente para la ocurrencia de un suceso, podemos concluir no sólo que la ocurrencia de ese suceso era predecible, sino también que ninguna otra cosa pudo haber sucedido en su lugar. De modo que del hecho de que existen condiciones suficientes para lo que sucede podemos concluir que ninguna otra cosa pudo haber sucedido.

Una réplica compatibilista: ¿lo que no pudo, pudo?

Supóngase que damos por sentado que si existe un conjunto de condiciones suficientes para la ocurrencia de cierto suceso, entonces ninguna otra cosa pudo haber sucedido en su lugar. Podemos asimismo aceptar este argumento porque podríamos definir con bastante facilidad un sentido similar de 'pudo'. No obstante, incluso si aceptamos que si el determinismo es verdadero entonces en algún sentido de 'pudo' ninguna otra cosa pudo haber sucedido, aún queda una pregunta crucial. ¿Acaso está implícito el sentido mismo de 'pudo' cuando decimos "Habiendo suficientes condiciones antecedentes para algo, ninguna otra cosa pudo haber sucedido" que cuando decimos "Siendo una persona libre, pudo haber actuado de otro modo"? Si estos dos sentidos de 'pudo' no son iguales, entonces la primera oración muy bien podría ser compatible con la segunda. Si son compatibles, la afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo sería compatible con la tesis del determinismo. En efecto, la apariencia de incompatibilidad descansaría nada menos que en un sencillo empleo equívoco de la palabra 'pudo'. Sería como en el caso en el que usted afirma que hay un coche en un terreno abierto y yo lo niego; nuestras observaciones parecen incompatibles. Supóngase que hay un carro de tren en el terreno. Si con la palabra 'coche' usted entiende no sólo carro de tren sino también automóvil, y si con la palabra 'coche' yo sólo entiendo automóvil, entonces nuestras observaciones serían enteramente compatibles, a pesar de las apariencias contrarias.

Así que preguntémonos si el sentido de 'pudo' relacionado con la suficiencia causal es el mismo sentido de 'pudo' relacionado con la libertad. Si son diferentes, entonces el argumento del incompatibilista descansa en un equívoco respecto de 'pudo'. Existe un argumento muy sencillo que muestra que esto es así. Previamente, en el Capítulo 3, aceptamos que un acto —digamos, empujar unas pesas— podría causar otro acto —digamos, levantar unas pesas. Además, ambos actos podrían ser libres; el agente pudo haber actuado de otro modo. Finalmente, dado que el último acto es causado por el primero, existe cierto número de condiciones antecedentes suficientes para la ocurrencia del último acto. De modo que hay suficientes condiciones antecedentes para que la persona levante la barra; de ahí que, en el sentido

de 'pudo' relacionado con la suficiencia causal, ninguna otra cosa pudo haber sucedido. Por lo tanto, tenemos aquí un caso en el que una persona pudo haber actuado de otro modo, en el sentido de 'pudo' relacionado con la libertad, aun cuando ninguna otra cosa pudo haber sucedido, en el sentido de 'pudo' relacionado con la suficiencia causal. Por lo tanto, los dos sentidos de 'pudo' son diferentes, y la apariencia de incompatibilidad entre el determinismo y la libertad se evapora de un soplo de clarificación semántica.

Una respuesta incompatibilista: la ambigüedad de 'pudo'

Hemos vuelto a una cuestión discutida en el Capítulo 3. Es cierto, del hecho de que el acto de una persona es causado por cierto acto antecedente o por alguna otra condición antecedente no se sigue que dicha persona no pudo haber actuado de otro modo o que su acto no fue libre. Existe una ambigüedad en la palabra 'pudo', y la afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo, en el sentido de 'pudo' relacionado con la libertad, es compatible con la afirmación de que ninguna otra cosa pudo haber sucedido, en el sentido de 'pudo' relacionado con la suficiencia causal.

Sin embargo, según el incompatibilista, este problema no está totalmente resuelto. Con anterioridad observamos que el determinismo implica no sólo la determinación causal sino también la determinación ancestral. Este aspecto admite una reformulación y una reiteración en términos de las concepciones del determinismo más precisas que hemos estado considerando.

La actual formulación del determinismo equivale a la tesis de que existen suficientes condiciones antecedentes para todo cuanto sucede. Supóngase que la tesis es verdadera y que cierto suceso *S* ocurre. Podemos concluir que hay un conjunto de condiciones antecedentes *D* suficiente para la ocurrencia de *S*. Pero también podemos concluir que existe un conjunto de condiciones antecedentes *C* suficiente para la ocurrencia de *D*, y así sucesivamente. No obstante, lo que es importante notar es que si *C* es antecedente de *D* y suficiente para la ocurrencia de *D*, y si *D* es antecedente de *S* y suficiente para la ocurrencia de *S*, entonces *C* es antecedente de *S* y suficiente para la ocurrencia de *S*. Esto resulta evidente a

partir de nuestra definición de 'suficiente'. Decir que *X* es suficiente para la ocurrencia de *Y* equivale a decir que *Y* se deduce de *X* y de una premisa que establece las leyes apropiadas. Así que, si podemos deducir *S* de *D* junto con una o más leyes de la naturaleza L_1, y podemos deducir *D* de *C* junto con una o más leyes de la naturaleza L_2, entonces podemos deducir *S* de *C* junto con una o más leyes de la naturaleza. Lo único que necesitamos hacer es tomar *C* junto con L_1 y deducir *D*, y después tomar *D* junto con L_2 y deducir *S*. De modo que cuando tomamos L_1 y L_2 junto con *C*, podemos obviamente deducir *S*.

¿Qué prueba toda esta lógica extravagante? Prueba que si el determinismo es verdadero y yo realizo un acto *A*, entonces existe un conjunto suficiente de condiciones antecedentes para que yo realice *A*, y que existe un conjunto suficiente de condiciones antecedentes para esas condiciones, y así sucesivamente, retrocediendo en el tiempo hasta llegar a unas condiciones que existieron antes de que yo naciera. Los actos que están determinados de esta manera, como dijimos anteriormente, no sólo están causalmente determinados, sino que están ancestralmente determinados. A la luz del razonamiento precedente, podemos concluir que cualquiera de esas condiciones suficientes, en la cadena de condiciones suficientes resultantes de la realización de mi acto *A*, es en sí misma suficiente para que yo realice el acto *A*. Dado que algunas de esas condiciones existían antes de que yo naciera, podemos concluir que, si el determinismo es verdadero, entonces existen condiciones antecedentes suficientes para que yo realice *A*, las cuales existieron antes de que yo naciera y sobre las cuales no tengo ningún control. Así que, si el determinismo es verdadero, y yo realizo el acto *A*, entonces no sólo es cierto que ninguna otra cosa pudo haber sucedido, sino también es cierto que ninguna otra cosa pudo haber sucedido dadas las condiciones sobre las cuales yo no tenía ningún control. Ése es el aspecto crucial.

Ya que es correcto decir que una persona pudo haber actuado de otro modo cuando existen condiciones antecedentes suficientes para la realización del acto que hizo *sólo* si tuvo bajo su control algunas de las condiciones mismas. Creemos que al menos algunas de las condiciones suficientes para que yo levantara la barra, como la de empujar la barra, eran cosas que estaban bajo mi control. Es por esto que resulta razonable creer que, aunque

existieran condiciones suficientes para que yo levantara la barra, yo pude haber actuado de otro modo. Creemos que yo pude haber evitado que ocurrieran algunas de estas condiciones. Sin embargo, nadie puede evitar que algo ocurra antes de nacer. Por consiguiente, si el determinismo es verdadero, y mis actos están ancestralmente determinados, entonces siempre habrá condiciones, suficientes para la realización de mi acto, que existieron antes de que yo naciera y sobre las cuales yo no tenía ningún control. Pero si cuando yo realizo un acto es cierto que ninguna otra cosa pudo haber sucedido debido a condiciones antecedentes *sobre las cuales no tengo ningún control*, entonces obviamente no pude haber actuado de otro modo. Todos los medios que me hubieran permitido actuar de otro modo me eran inaccesibles dadas las condiciones que precedieron mi nacimiento.

Por lo tanto, aunque la afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo (en el sentido de 'pudo' relacionado con la libertad) es compatible con la afirmación de que ninguna otra cosa pudo haber sucedido (en el sentido de 'pudo' relacionado con la suficiencia causal), esto no logra probar que la afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo es compatible con la verdad del determinismo. La verdad del determinismo tiene una implicación más radical, a saber, que ninguna otra cosa pudo haber sucedido como consecuencia causal de condiciones que yo no pude haber evitado (en el sentido del 'pudo' relacionado con la libertad). No tenía ningún control sobre aquello que ocurrió antes de que yo respirara por primera vez.

Una réplica compatibilista: reflexiones ulteriores sobre 'pudo'

La pregunta central de la discusión es la siguiente: ¿acaso la afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo es compatible con la afirmación de que existen condiciones suficientes para su acto y sobre las cuales dicha persona no tiene ningún control? Para simplificar la discusión, utilicemos la palabra 'pudo' sólo en el sentido relacionado con la libertad. Ahora consideremos cómo podríamos analizar el significado de la afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo. Analizando esta afirmación podremos demostrar que la respuesta a nuestra pregunta es afirmativa.

La afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo puede ser analizada hipotéticamente. Decir que una persona pudo haber actuado de otro modo significa, ni más ni menos, que pudo haber actuado de otro modo si cierta condición específica hubiese existido. Por ejemplo, supóngase que digo que una persona pudo haber levantado unas pesas. ¿Qué significa esto? Sin duda, lo que significa es que esta persona hubiera logrado levantar las pesas si hubiese tratado de levantarlas. Ahora bien, consideremos la última afirmación. La afirmación de que una persona hubiera logrado realizar un acto si hubiese tratado de realizarlo es perfectamente compatible con la afirmación de que, siendo verdadero el determinismo, el hecho de que ella se comportara en una forma contraria estaba determinado por condiciones previas a su nacimiento. Y es que la primera afirmación sostiene que, de ser diferentes las condiciones antecedentes (es decir, si su intento por realizar el acto hubiese formado parte de las condiciones antecedentes), entonces el resultado total hubiese sido diferente. Esto es perfectamente compatible con la afirmación de que siendo las condiciones antecedentes lo que en realidad son, ya estaba determinado que la persona no realizaría el acto. Por lo tanto, nuevamente queda demostrado que el determinismo es compatible con el acto libre.

Un requisito es necesario. En ocasiones decimos que una persona pudo haber realizado un acto cuando no tendría mucho sentido decir que la persona trató de realizar dicho acto. Por ejemplo, si decimos que una persona normal pudo haber movido el dedo medio, resultaría peculiar analizar esta afirmación queriendo decir que hubiera logrado mover el dedo medio si lo hubiese intentado, ya que parece extraño hablar de que una persona normal trató de mover un dedo. Por lo general, movemos los dedos sin intentarlo. Una afirmación semejante podría ser mejor analizada en términos de una afirmación hipotética diferente —por ejemplo, queriendo decir que dicha persona habría movido el dedo si así lo hubiese decidido. No necesitamos comprometernos con un tipo de análisis hipotético para todas las afirmaciones relativas a lo que una persona pudo haber hecho. Pero cada vez que encontramos una afirmación de la forma '*S* pudo haber realizado *A*', esta afirmación puede ser siempre analizada en términos de alguna afirmación hipotética de la forma '*S* habría realizado *A* si *C*'. La condición *C* podría variar de contexto a con-

texto. Lo único que necesitamos sostener es que siempre es posible emprender *algún* análisis hipotético semejante porque, dados estos análisis, resulta fácil demostrar que el acto libre y el determinismo son perfectamente compatibles.

Una respuesta incompatibilista: los 'si', los 'puede' y las cadenas

Si fuésemos a aceptar el tipo de análisis propuesto, podríamos demostrar la compatibilidad del acto libre y el determinismo. Pero los análisis son insatisfactorios. Las afirmaciones de la forma '*S* pudo haber realizado *A*' no son analizables como oraciones de la forma '*S* hubiese realizado *A* si *C*'. Además, las afirmaciones de esta última forma ni siquiera implican las primeras afirmaciones. Supóngase que una persona está encadenada a un muro pero quisiera moverse. Supóngase ahora que alguien argumenta que dicha persona pudo haberse movido y que apoya su argumentación con la afirmación de que la persona se habría movido si no estuviese encadenada. Sin duda, éste sería un argumento absurdo. La razón por la que es absurdo es que, aunque la afirmación:

La persona se movería si no estuviese encadenada;

es verdadera, ciertamente no implica la afirmación:

La persona pudo haberse movido;

que es falsa. La persona no pudo haberse movido precisamente porque estaba encadenada. Por otra parte, la razón por la que no pudo haberse movido es que no puede quitarse las cadenas. Las condiciones que impiden su movimiento están totalmente fuera de su control.

Hasta ahora sólo hemos considerado un análisis hipotético de una afirmación acerca de lo que una persona pudo haber hecho y, aunque la afirmación hipotética en cuestión no implica dicha afirmación, aún existe la posibilidad de analizar la afirmación acerca de lo que una persona pudo haber hecho, en términos de alguna *otra* afirmación hipotética.

Sin embargo, el argumento puede generalizarse. Y es que, ya sea que digamos que una persona se habría movido si no estuviese encadenada, si lo hubiese intentado, si hubiese decidido hacerlo,

si lo hubiese deseado, o cualquier otra cosa por el estilo, aun así lo que digamos no implicará que ella habría podido moverse. ¿Por qué no? Porque sigue siendo posible que existan condiciones totalmente fuera del control de dicha persona que le impidan intentar, decidir, o querer hacer la cosa en cuestión. Por ejemplo, si ciertas condiciones fuera de su control le impiden a una persona tratar de hacer algo, entonces el hecho de que ella habría realizado la cosa si lo hubiese intentado no logra demostrar que la persona pudo haberla hecho.

Por otra parte, si el determinismo es verdadero, entonces existen condiciones antecedentes suficientes para todo cuanto sucede; en consecuencia, existen condiciones suficientes para evitar todo cuanto no sucedió. Además, esas condiciones se extienden indefinidamente hacia el pasado. Por lo tanto, si una persona no trata de hacer algo, entonces, si el determinismo es verdadero, existen condiciones antecedentes suficientes que impiden su intento, y esas condiciones antecedentes, dado que existieron antes de que esa persona naciera, están totalmente fuera de su control.

De tal manera que ninguna afirmación de la forma '*S* pudo haber realizado *A*' está implícita en una afirmación de la forma '*S* habría realizado *A* si *C*', porque resulta perfectamente posible que deban existir condiciones que impidan que *C* ocurra y que esas condiciones estén totalmente fuera del control de *S*. Por consiguiente, es posible que una afirmación de la segunda forma sea verdadera pero que una afirmación de la primera forma sea falsa. Además, si el determinismo es verdadero, entonces éste será siempre el caso cuando *C* no ocurra, porque existirán condiciones antecedentes suficientes para impedir su ocurrencia, las cuales están totalmente fuera del control de *S*. En resumen, si el determinismo es verdadero, entonces no importa lo que una persona habría podido hacer si las condiciones hubiesen sido diferentes, no habría podido hacer la cosa en cuestión porque las condiciones no pudieron haber sido diferentes debido a circunstancias sobre las cuales dicha persona no tenía ningún control. Así que, una vez más, si el determinismo es verdadero, entonces una persona nunca habría podido actuar de otro modo. En consecuencia, el determinismo es incompatible con el acto libre.

OTRO ARGUMENTO COMPATIBILISTA: ÚLTIMO ACTO

El argumento precedente incurre en una petición de principio. Obviamente, si existen condiciones suficientes que le impidan a una persona hacer algo, entonces ésta no puede hacer ese algo. Pero no todas las condiciones que son suficientes para que una persona realice un acto le *impiden* hacer alguna otra cosa. Así que, aun cuando existen condiciones antecedentes suficientes para que una persona realice determinado acto y aun cuando esas condiciones existieran antes de que la persona naciera, en ocasiones es cierto que ésta pudo haber actuado de otro modo. Si pudo haber actuado de otro modo, también debe ser cierto que no había nada que le impidiera actuar de otro modo. De tal suerte que existen condiciones, sobre las cuales una persona no tiene ningún control, que son suficientes para que ella realice una acción específica, y que no le impiden realizar a cambio algún otro acto. En resumen, no todas las condiciones que son suficientes para algo son condiciones que impiden que otras cosas sucedan.

Un ejemplo ayudará a ilustrar este problema. Previamente consideramos el caso de una persona que está encerrada con llave en una habitación pero que no lo sabe. Compárese a esta persona con otra que está en una habitación que no está cerrada con llave. En este ejemplo, dado que las dos personas creen que pueden abandonar la habitación, ambas podrían deliberar acerca de si deben abandonarla o no, pero deciden permanecer en ella. Ahora bien, la persona que está encerrada con llave está imposibilitada para salir, pero la otra no. Además, el ejemplo no se verá alterado en ningún elemento importante si suponemos que el comportamiento de cada una de ellas es tal que existen condiciones suficientes para su ocurrencia, incluso condiciones existentes mucho antes de que nacieran. No todas las condiciones suficientes son preventivas, sólo algunas lo son, como la de estar encerrado con llave en una habitación.

Sin embargo, no debemos abandonar la argumentación a este nivel porque el incompatibilista respondería que si el determinismo es verdadero, entonces ninguna de las dos personas pudo haber actuado de otro modo y ambas estaban imposibilitadas para actuar a causa de condiciones que se sitúan en un pasado remoto, cuando no por una llave en la puerta. En lugar de abandonar

la argumentación en este estado insatisfactorio, consideremos un argumento final que demuestra la compatibilidad del determinismo y del acto libre. Dejaremos que las cosas se expliquen por sus propios méritos.

Para percibir en qué consiste el argumento, volvamos a uno que el libertario utilizó anteriormente. El libertario argumentó que contamos con la evidencia empírica perfectamente adecuada que demuestra que una persona pudo haber actuado de otro modo, evidencia que es aceptada por los cánones del método científico. Imaginamos un experimento cuidadosamente controlado para investigar cuándo una persona podía y cuándo no podía levantar el brazo. No sólo verificamos sus capacidades bajo una gran variedad de condiciones internas y externas, sino que también tomamos nota de los informes hechos por ella acerca de lo que trató o no de realizar. Posteriormente supusimos que se encontraba expuesto a condiciones ideales para levantar el brazo, en lo que a nuestro sujeto concierne. Luego argumentamos que si no levanta el brazo en dicho momento, y que si sabemos, gracias a su informe, que no trató de levantarlo pero que está seguro de que lo hubiera logrado levantar de haberlo intentado, entonces contamos con la evidencia adecuada de que pudo haber levantado el brazo. Así que contamos con la evidencia adecuada de que una persona pudo haber actuado de otro modo. A este argumento del libertario, el determinista contestó que semejante evidencia no resulta adecuada para demostrar que la tesis del determinismo es falsa. Y es que, sostiene el determinista, ¿cómo podría demostrar esa evidencia que nada tiene una causa o que no existen condiciones suficientes para algo que ocurrió? Obviamente, no podría demostrar una cosa semejante.

Ahora bien, el compatibilista sostiene que lo que ambas partes en disputa han afirmado es perfectamente correcto. El libertario está en lo correcto al argumentar que la evidencia es adecuada para mostrar que una persona pudo haber actuado de otro modo, y el determinista está en lo correcto al argumentar que la evidencia no es adecuada para refutar la tesis del determinismo. La forma de percibir lo anterior, y la forma de percibir la fuerza de este último argumento en favor del compatibilismo, es volviendo al argumento libertario en una forma un tanto más precisa. La primera premisa es, por supuesto, la siguiente:

1. Contamos con la evidencia empírica correcta en favor de la afirmación de que una persona pudo haber actuado de otro modo.

La evidencia en cuestión se deriva del experimento imaginario descrito y discutido previamente. A continuación, se utiliza una premisa que debería resultar obvia, a saber,

2. Un acto libre es, por definición, un acto que una persona realiza aunque tiene la opción de poder actuar de otro modo.

De estas dos premisas, podemos concluir que,

3. Contamos con la evidencia empírica correcta en favor de que algunos actos son libres.

Existe también la premisa común tanto a la posición libertaria como a la determinista, a saber,

4. Si la tesis del determinismo es verdadera, entonces ningún acto es libre

y de (3) y (4) podemos derivar,

5. Contamos con la evidencia empírica correcta de que la tesis del determinismo no es verdadera.

Como observamos anteriormente, en esto apoya el libertario su argumento; pero puede continuarse siguiendo simplemente estas líneas:

6. La afirmación de que la tesis del determinismo no es verdadera es equivalente a la afirmación de que *es verdad* que algo que ocurre carece de causa.

De modo que derivamos,

7. Contamos con la evidencia empírica correcta en favor de que es verdadera la afirmación según la cual algo que ocurre carece de causa.

En esta coyuntura el determinista argumentó que dado que (7) es falsa, algo debe andar mal en el argumento, aunque no pudo decir qué exactamente era lo que andaba mal. El libertario respondió que dado que (5) es verdadera y dado que la equivalencia observada en (6) también es verdadera, entonces también (7) lo

es, aun cuando pueda resultar difícil percibir esto. Ambas partes parecen tener razón, pero no pueden ambas estar en lo correcto.

El argumento compatibilista ya puede ser expuesto. Empieza coincidiendo con el determinista en un asunto crucial: la afirmación (7) es falsa. La razón es en esencia la que se expresó previamente, a saber, que el experimento imaginario no hace nada por mostrar que el acto de mantener inmóvil el brazo no tiene causa, y que sólo los actos, entre las cosas que pasan, eran pertinentes en ese experimento. Pero en lugar de levantar rápidamente la mano y decir, junto con el determinista, "pues bien, algo debe andar mal en el argumento", el compatibilista va un paso más allá y se pregunta qué es, exactamente, lo que anda mal en el argumento. Consideremos esta pregunta con seriedad. Ciertamente el paso (2) es aceptable; todas las partes involucradas en estas cuestiones filosóficas coinciden en ello. Lo mismo puede decirse del paso (6). Nos quedan sólo (1) y (4) como premisas; (3) y (5) son conclusiones provisionales o intermedias.

¿Y qué hay de la afirmación (1)? Aquí el compatibilista se pone del lado del libertario, como debería. La evidencia obtenida a partir del experimento imaginario *es* una evidencia empírica sólida de que la persona pudo haber actuado de otro modo. De ahí que nos quede la única premisa que los libertarios y los deterministas han dejado sin examen y sin defensa; la afirmación (4) es falsa. Por supuesto, esta premisa es la afirmación clave de la tesis incompatibilista; por lo tanto, la tesis incompatibilista es falsa y la posición del compatibilista ha quedado establecida.

La posición compatibilista consta básicamente de tres elementos: (a) algunos actos son libres; (b) la tesis del determinismo es verdadera; y (c) la afirmación de que (a) y (b) son compatibles. Su defensa de (a) no es en lo absoluto original, ya que ha sido tomada directamente del libertario. Consiste en observar que (a) se apoya en el sentido común reflexivo, y también en la evidencia producida por el experimento imaginario. Tampoco es suya la defensa de (b) ya que equivale a la observación de que (b) se apoya también en el sentido común reflexivo y en el hecho de que el mejor argumento *en contra* de (b) conduce directamente a una falsedad manifiesta, a saber, la afirmación (7). Lo que resulta nuevo y original en la doctrina compatibilista es su argumento de que estos sólidos elementos en las posiciones libertaria y determinista juntas conducen directamente a (c), y por lo tanto al

establecimiento general del compatibilismo. Así que nuestra aparente paradoja inicial queda resuelta: las dos doctrinas del sentido común reflexivo no son incompatibles. Asimismo, la segunda aparente paradoja —de que lo que parece ser un argumento libertario impecable conduce inexorablemente a una falsedad— queda resuelta. El argumento supuestamente impecable contiene una premisa falsa.

Si el compatibilismo, consistente en (a), (b) y (c) es correcto, entonces tanto la posición del libertario como la del determinista son falsas. Quizá la parte más original del argumento final y concluyente en favor del compatibilismo es que muestra que los posibles factores sólidos de las posiciones libertaria y determinista, cuando se les considera en conjunto, presentan el mejor argumento en favor de la falsedad de esas mismas posiciones.

EJERCICIOS

1. ¿Qué argumento esgrime el determinista para mostrar que todos creemos en la tesis del determinismo? ¿Acaso el argumento justifica la aceptación del determinismo? ¿Por qué?
2. ¿Qué problema o paradoja surge si aceptamos la tesis del determinismo? ¿Cómo procedieron Butler y Darrow para que sus razonamientos los llevaran de la verdad del determinismo a la conclusión de que los criminales no son responsables de sus actos?
3. ¿Qué diferencia hay entre la tesis del determinismo y la posición determinista?
4. Considere el siguiente argumento:

   > Algunos filósofos y abogados han argumentado que la gente no es responsable de sus actos porque todos los actos humanos están causalmente determinados por cosas en el pasado remoto. Este argumento puede refutarse fácilmente. La ley nos dice cuándo una persona es responsable de sus infracciones; la ley define la responsabilidad. No importa cuál resulte ser la historia causal de un acto. Si el acto es de un tipo especificado por la ley —como por ejemplo, el asesinato— entonces el agente es responsable de ese acto y merece el castigo especificado, sin consideración alguna a la forma como llegó a cometerse el acto asesino. Por lo tanto, es inútil argumentar que la gente está exenta de responsabilidad dada la historia causal de sus crímenes. Un acto que la ley considera un crimen es un acto del que la gente es responsable y por el que está expuesta a ser castigada.

   ¿Qué cree usted que Butler o Darrow podrían responder a este argumento? ¿Acaso es válido?
5. ¿Qué argumento esgrimen los libertarios, por ejemplo Reid y Campbell, para apoyar la conclusión de que nuestra creencia en que somos libres es una creencia de sentido común? ¿Cómo se introduce en el argumento el problema de la deliberación? ¿En qué forma objeta Grunbaum a este argumento libertario? ¿Es adecuada la respuesta de Campbell a Grunbaum? ¿Por qué?
6. Considere el siguiente argumento determinista:

   > Resulta fácil probar que todo acto humano es causado. En primer lugar, todo acto debe tener un motivo de algún tipo. Puede mostrarse que incluso los actos aparentemente más fortuitos e inadvertidos tienen un motivo si uno no es disuadido por las apariencias y si investiga a fondo el problema. Los psicólogos —Sigmund Freud, por ejemplo— descubren motivos detrás de actos aparentemente accidentales como lo es un lapsus verbal. Así que cualquier acto tiene un motivo. Ahora bien, si preguntamos a continuación si un acto es causado, la respuesta obvia es que es causado por un motivo que motivó el acto. ¿Qué motivo? Evidentemente, el más fuerte. En efecto, la prueba misma de que un motivo es el más fuerte es que dicho motivo prevaleció; ése, y no otro, causó el acto. Así son todos los actos que resultan ser causados por el motivo más fuerte.

   ¿Qué podría responder un libertario a este argumento? ¿Quién tiene razón?
7. ¿Qué argumento esgrime el libertario para mostrar que sólo podemos escapar a la inconsistencia lógica rechazando el determinismo en favor de la doctrina del acto libre? ¿Cómo define él el acto libre? ¿Es acaso una definición razonable?
8. Considere el siguiente argumento:

   > En cierto momento el libertario recurre a la noción de *consistencia lógica* para defender su conclusión. Este es su error principal. La consistencia es de poca o ninguna importancia. Es el diablillo de las mentes insignificantes. Sin embargo, todo el problema de la libertad y el determinismo resulta de la supuesta inconsistencia de las dos doctrinas. Pero, ¿qué si son inconsistentes? ¿Por qué hemos de preocuparnos por eso? Admitamos descaradamente la inconsistencia y digamos que, a pesar de

ello, aceptaremos *ambas* doctrinas. Con ello habrá de quedar enterrado el problema de la libertad y el determinismo.

¿Qué es lo que plantea esta atrevida sugerencia? ¿Acaso el rechazo por parte del determinista del argumento libertario sobre la consistencia lógica (mencionado en la pregunta anterior) lo compromete a defender la concepción de que la consistencia lógica carece de importancia? ¿Por qué?

9. ¿Qué argumento, basado en los datos de la introspección, esgrime el libertario para mostrar que tenemos la evidencia adecuada en favor del acto libre? ¿Qué objeción esgrime Hempel a este argumento? ¿Es acaso convincente la respuesta libertaria a esta objeción? ¿Por qué?

10. ¿De qué argumento se vale el libertario para demostrar que tenemos una evidencia independiente que justifica la creencia de que realizamos actos libres? ¿Por qué se requiere este argumento, además del argumento basado en los datos de la introspección, para probar la conclusión libertaria de que tenemos la evidencia adecuada en favor del acto libre? ¿Qué objeciones esgrime el determinista en contra del argumento libertario relacionado con la evidencia independiente en favor del acto libre? ¿Qué premisa, dentro del argumento determinista en contra de la supuesta evidencia, debió reformularse? ¿Por qué? ¿Acaso es decisivo el argumento reformulado?

11. Considere el siguiente argumento libertario:

    El determinista argumenta que deberíamos aceptar la doctrina del determinismo y rechazar la doctrina de la libertad. Pero, al hacerlo, revela que ni siquiera él cree en la tesis que defiende. Y es que supóngase que no somos libres sino que estamos determinados de tal modo que no podemos evitar hacer lo que hacemos. En ese caso, no tendría sentido argumentar que deberíamos aceptar una doctrina en lugar de otra, porque no podemos evitar aceptar la doctrina que aceptamos, cualquiera que ésta sea. Así que si el determinista es serio en su intento por persuadirnos para que aceptemos el determinismo, entonces él debe creer que *podríamos* aceptar esa doctrina aun si, de hecho, no la aceptamos. De modo que él debe creer que somos libres, aunque él sostiene que no lo somos. Así que la creencia del determinista refuta sus palabras.

    ¿Qué podría responder un determinista a este argumento? ¿Es válido este argumento? ¿Por qué?

12. ¿Qué argumento le proporciona Warnock al determinista en contra de la afirmación libertaria de que tenemos la evidencia adecuada en favor de que una persona pudo haber actuado de otro modo? ¿Cuál es la respuesta libertaria? ¿Es decisiva la última palabra del determinista? ¿Por qué?

13. ¿Qué premisa, aceptada tanto por los libertarios como por los deterministas, es rechazada por el compatibilista? Si el compatibilista acepta *tanto* la doctrina del determinismo como la doctrina de la libertad, ¿acaso esto significa que se encuentra comprometido con una posición inconsistente? ¿Por qué habría de negar el compatibilista que se encuentra comprometido con una inconsistencia?

14. El compatibilista defiende su posición sosteniendo que la causalidad es un elemento constitutivo del acto. ¿Cómo se introduce la teoría de las voliciones en este argumento? ¿En qué forma objeta el determinista este argumento? ¿En qué forma contribuye la afirmación del compatibilista de que los actos son causados por algo que en sí mismo no es un acto a responder a la objeción presentada por el determinista? ¿Cuál es el argumento determinista final en contra de este argumento libertario? ¿Resulta inmune a la duda?

15. Considere el siguiente argumento incompatibilista:

    La idea de que las voliciones son causadas es absurda. Una causa, si es genuina, debe ser descrita independientemente de sus efectos. Así que, por ejemplo, no serviría decir que la capacidad para inducir al sueño de una píldora provoca que la gente duerma, porque la capacidad, si es una causa genuina, debe ser descrita independientemente de su pretendido efecto. Ahora bien, supóngase que una volición para levantar el brazo ocurre en mí. Semejante volición no puede ser una causa genuina de que yo levante el brazo, porque la volición *no* se describe independientemente de su pretendido efecto, el de levantar el brazo. De modo que, la volición para levantar el brazo, al igual que la capacidad de una píldora para inducir al sueño, no es una causa genuina; es simplemente una pseudocausa. Ni la píldora ni la volición son descritas independientemente del efecto que falsamente se supone que producen.

    ¿Este argumento favorece al libertario o al determinista? ¿Es correcto el argumento? ¿Por qué?

16. ¿Qué argumento compatibilista se deriva de un análisis del concepto de causalidad en términos de una explicación científica? ¿Cómo cree el compatibilista que este análisis demuestra la compatibilidad de la libertad y el determinismo? ¿Por qué, según el

incompatibilista, la consistencia de la predicción y de la libertad no logra probar la compatibilidad del determinismo y la libertad? ¿Qué pregunta continúa sin respuesta incluso si suponemos que el determinismo implica que en cierto sentido de 'pudo' nada pudo haber ocurrido excepto lo que en realidad ocurrió? ¿Cómo contesta el compatibilista la respuesta? ¿En qué forma la distinción entre la determinación causal y la determinación ancestral constituye la base de una respuesta incompatibilista? ¿Es ésta una respuesta decisiva?

17. Considere el siguiente argumento incompatibilista:

> El compatibilista argumenta que el determinismo conlleva nada menos que la capacidad universal de predecir basada en leyes científicas. No obstante, esta noción de determinismo basta para probar la incompatibilidad de la libertad y el determinismo. En primer lugar, aceptemos que los actos libres deben derivarse, al menos en ocasiones, de una decisión. Así que la decisión es esencial para la libertad. Un rasgo de la decisión es que nadie puede saber cuál habrá de ser su propia decisión antes de tomarla. Una vez que la persona sabe cuál habrá de ser su decisión, ya ha decidido. Sin embargo, el 'determinismo' definido como 'capacidad universal para predecir basada en leyes científicas' tiene por consecuencia que es posible que cualquiera prediga cualquier cosa. Lo único que uno necesita saber para hacer una predicción son las condiciones antecedentes y las leyes apropiadas, y es al menos posible que una persona sepa esto incluso si de hecho nosotros no lo sabemos. De modo que, si el determinismo es verdadero, es posible que una persona prediga cuál habrá de ser su propia decisión antes de tomarla. Pero si hay alguna decisión, como la libertad exige que la haya, es imposible que una persona sepa cuál habrá de ser su decisión antes de tomarla. Por lo tanto, si el determinismo, como se ha definido, es verdadero, no hay actos libres.

¿Cómo podría responder un compatibilista a este argumento? ¿Cómo podría responder si acepta que la decisión es esencial para el acto libre? ¿Es válido el argumento? Compare el artículo de Carl Ginet indicado en la bibliografía.

18. ¿En qué forma argumenta el compatibilista partiendo del análisis hipotético de 'pudo' hasta llegar a la compatibilidad de la libertad y el determinismo? ¿Qué ejemplo propone el incompatibilista como respuesta? ¿Cómo generaliza a partir de este ejemplo?

19. Considere el siguiente argumento compatibilista:

> La compatibilidad de la libertad y el determinismo puede probarse fácilmente. El determinismo nos dice que todo está causal, y en realidad, ancestralmente determinado. Pero no nos dice cuáles cosas están así determinadas y cuáles no. Por lo tanto, supóngase que levanto el brazo y que, como lo exige la libertad, yo pude haber actuado de otro modo. Pude haberlo levantado hacia un lado. ¿Qué conclusión acerca de este supuesto podemos sacar a partir de la tesis del determinismo? Lo único que podemos concluir es (1) que el que yo levante el brazo está causal y ancestralmente determinado y, (2) que el hecho de que yo pude haber actuado de otro modo está causal y ancestralmente determinado. Sin embargo, el hecho de que ambas cosas se encuentren así determinadas es perfectamente compatible con su ocurrencia. Por lo tanto, lo que se deriva del determinismo en lo que respecta al acto libre es que el acto y el que éste sea libre están causal y ancestralmente determinados. Esto demuestra que el acto libre y el determinismo son completamente compatibles.

¿Qué podría responder un incompatibilista a este argumento? ¿Qué diría usted al respecto?

20. ¿Cuál es el argumento final del compatibilista? ¿Lo considera usted válido?

IV

EL PROBLEMA MENTE-CUERPO

¿Qué es una persona? Entre otras cosas una persona es un ser complejo que puede hacer muchas cosas. A diferencia de muchos otros seres se puede mover por sí misma; puede arrastrarse, caminar y nadar. Está claro que éstas son actividades corporales. Por lo tanto, una persona parece, con seguridad, tener un cuerpo, en el que tienen lugar muchos procesos y sucesos, tales como el latido del corazón, el funcionamiento de los riñones y el complejo funcionamiento del cerebro. Dichos procesos corporales son esenciales para mantener a una persona viva y saludable. De hecho describimos el estado del cuerpo de una persona exponiendo la condición en que se encuentran dichos procesos vitales del cuerpo.

Hay, sin embargo, muchas otras cosas que puede hacer una persona que no parecen ser actividades corporales. Una persona, a diferencia de muchos otros seres que pueden moverse por sí mismos, puede pensar acerca de las cosas; decidir sobre el curso de una acción; anhelar, desear y soñar con muchas cosas diferentes. Éstas parecen ser actividades mentales, bastante diferentes de las actividades y procesos corporales. Parecen, entonces, involucrar a una mente en lugar de un cuerpo, una mente con estados totalmente diferentes de los estados corporales. Describimos el estado mental de una persona cuando decimos que está feliz o triste, alegre o deprimida, enamorada o llena de odio, nerviosa o calmada, confiada o asustada. Una persona, pues, parece ser no sólo un cuerpo complejo, sino una entidad con una mente distinta y completamente diferente de su cuerpo.

No sólo describimos a una persona de esta manera; también tratamos de explicar su comportamiento corporal y de entender

el funcionamiento de su mente. Y al hacer esto normalmente empezamos a hacer afirmaciones sobre las relaciones entre su mente y su cuerpo. Explicamos, por ejemplo, los gritos poco comunes de la Sra. Pérez a sus hijos, aludiendo a su terrible dolor de cabeza o a los pensamientos que le provocan miedo. Afirmamos que la razón por la que López no escalará montañas es que le tiene un miedo mortal a las alturas, o que el Sr. Sánchez ha dejado de fumar porque ha decidido que el riesgo de contraer cáncer es demasido alto. También explicamos el comportamiento anormal de las personas como efecto de sentimientos de culpa, deseos reprimidos, o fijaciones neuróticas. Por otro lado, explicamos el dolor de alguien aislando su causa y considerándola como un daño corporal; aplicamos inyecciones en su cuerpo para dejarlo inconsciente, y a veces llevamos a cabo operaciones del cerebro para cambiar todo el estado mental, toda la personalidad de una persona. Parece, pues, que ciertos fenómenos mentales pueden afectar al cuerpo y que ciertos fenómenos corporales pueden afectar a la mente.

Hemos descrito a una persona como una entidad compleja con una mente y un cuerpo; una entidad que involucra a la vez sucesos y estados corporales, y sucesos y estados mentales; una entidad en la que ciertos sucesos corporales afectan causalmente a la mente y ciertos sucesos mentales afectan al cuerpo. Además, puesto que parece que el reino de lo mental es muy distinto y diferente del reino de lo material, esta descripción parece conducir a la teoría conocida como *interaccionismo dualista*. De acuerdo con esta teoría, una persona consta de dos partes radicalmente diferentes, una mente y un cuerpo, cada una de las cuales puede actuar causalmente sobre la otra.

El interaccionismo dualista es aceptado por mucha gente. Muchos de nosotros, al menos en nuestro propio caso, distinguimos claramente entre los fenómenos mentales de los que somos conscientes, tales como nuestras propias sensaciones, y nuestro cuerpo con todos sus complejos procesos físicos. Además, un dualismo mente-cuerpo parece ser esencial para la mayoría de las religiones. El cuerpo se desintegrará después de la muerte pero, de acuerdo con las doctrinas de muchas religiones, el alma, la parte inmaterial de nosotros que es completamente distinta y diferente de nuestro cuerpo, vivirá eternamente. No obstante, si bien puede ser fácil explicar la muy extendida aceptación del interaccionismo dualista, semejante explicación no constituye un problema filosófico. El principal problema filosófico consiste en ver si el interaccionismo dualista o cualquier otra posición es la concepción más plausible acerca de la naturaleza de una persona. Obviamente, hay muchas alternativas posibles. Hay varias concepciones monistas: el *materialismo reduccionista*, que afirma que no hay mentes, sino sólo cuerpos; el *idealismo*, que afirma que no hay cuerpos, sólo mentes; y una *teoría neutral*, que afirma que una persona no es ni mente ni cuerpo, sino algo totalmente diferente de los dos. También hay teorías dualistas que niegan toda o parte de la afirmación de que hay una interacción causal entre mentes y cuerpos. El *epifenomenalismo* niega que la mente pueda afectar causalmente al cuerpo porque la mente es sólo un tipo de subproducto de ciertos procesos físicos complejos. El *paralelismo* afirma que no hay interacción causal de ningún tipo entre mentes y cuerpos. Cada uno procede por su lado, paralela pero independientemente del otro.

Algunas de estas concepciones son plausibles, otras no. Todas se enfrentan con problemas pero algunos problemas son más perjudiciales que otros; y puesto que ninguna concepción es obviamente correcta cada una requiere de una defensa razonada si hemos de justificarla. Nuestra tarea será evaluar críticamente las principales posiciones alternativas con la esperanza de que seremos capaces de elegir de entre ellas la que resulte más plausible que cualquier otra. Empezaremos con el interaccionismo dualista.

Definición de términos clave

Antes de empezar la discusión de marras primero debemos indicar cómo deben usarse ciertas expresiones clave que contienen los términos 'material' y 'mental'. Ya hemos discutido sobre los cuerpos (objetos materiales) y las mentes (objetos mentales). Ya hemos discutido también sobre los sucesos y estados, ambos mentales y materiales. Entendemos estos dos tipos diferentes de objetos, sucesos y estados, de la siguiente manera:

Objeto material: Objeto (como una piedra) que tiene tamaño, forma, masa y posición espacial y temporal, y que puede existir independientemente de cualquier ser consciente.

Objeto mental: Objeto que es o bien un ser consciente, esto es, un ser consciente de ciertas cosas (como una mente), o bien un ser que no puede existir independientemente de algún ser consciente (como un pensamiento o una sensación).

Suceso material: Algo (como el movimiento de un brazo) que ocurre en cierto lapso y consta sólo de objetos materiales.

Suceso mental: Algo (como un sueño) que ocurre en un lapso y consta sólo de objetos mentales.

Estado material: Condición o situación (como una infección) de algún objeto material.

Estado mental: Condición o situación (como una psicosis) de algún objeto mental.

Es importante notar que, como se ha caracterizado previamente, lo mental y lo material son radicalmente diferentes. Cualquier cosa que es mental depende esencialmente de la conciencia o del conocimiento, y lo que es material no. Además ciertamente parece que nada mental tiene tamaño, forma, masa, o lugar en el espacio; tales cualidades parecen caracterizar sólo a lo material. La única característica que parecen tener en común lo mental y lo físico es que los dos *pueden* tener posiciones temporales. Aquí decimos "pueden tener" porque si bien todos los objetos materiales y todas las mentes humanas tienen posiciones temporales, puede ser que haya mentes que no existan en el tiempo, como por ejemplo, la mente de Dios. Debe también notarse que ha sido usada la palabra 'material' en lugar de 'físico'. Esto es porque con 'físico' queremos decir 'parte del objeto de estudio de las ciencias físicas', y bien puede ser que no todos los objetos físicos sean objetos materiales. Un objeto que es una *persona* no es, si los dualistas están en lo correcto, ni un objeto mental ni un objeto material; más bien es un compuesto de ambos tipos de objetos. Sin embargo, un objeto semejante cae bajo el campo de estudio de la física. No estamos, pues, tan interesados en lo físico como en lo mental y en lo material, si bien lo físico es relevante porque una parte del debate que rodea al problema mente-cuerpo se refiere a si la física, que supuestamente puede explicar el comportamiento de todos

los objetos materiales, puede explicar todo comportamiento humano.

INTERACCIONISMO DUALISTA

La clásica exposición del interaccionismo dualista es la que dio René Descartes. Según Descartes podemos distinguir claramente entre tres tipos diferentes de sustancias: una que es Dios, la sustancia eterna, y las otras dos, que son sustancias creadas por Dios. Dice: "Podemos, entonces, tener fácilmente dos nociones o ideas claras y distintas, una de la sustancia creada que piensa, otra de la sustancia corporal, con tal de que separemos cuidadosamente todos los atributos del pensamiento de los de la extensión".[1]

Sin embargo, aunque existan estas dos sustancias creadas radicalmente diferentes, una que es extensa y que no piensa (cuerpo) y una que piensa pero que no es extensa (mente), Descartes afirma que él, y por lo tanto otras personas, son esencialmente sustancias pensantes. No obstante, piensa que no es sólo una mente, puesto que dice, "Tengo un cuerpo que se halla indispuesto cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etcétera. . .".[2] Pero no es que las personas sean sólo mentes que resulta que tienen cuerpos, según Descartes. Sería mejor llamarlas mentes encarnadas, puesto que él afirma haber encontrado

> que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave. . .[3]

Estos dos tipos de sustancia se entremezclan en cada persona de tal manera que actúan causalmente una sobre otra. Aunque pudiera ser que una mente interactuara por separado con cada

[1] René Descartes, *The Philosophical Works of Descartes*, Dover, Nueva York, 1955, Vol. 1, p. 241.

[2] René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, traducción de Vidal Peña, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, p. 68.

[3] *Ibid.*

parte de su cuerpo, la opinión de Descartes es que la mente interactúa sólo con el cerebro. Esto coincide con los hallazgos de la ciencia con respecto a varios procesos cerebrales que traen consigo ciertos movimientos corporales y con respecto a ciertos sucesos corporales que afectan causalmente al cerebro. La opinión común, pues, es una teoría de la interacción mente-cerebro. Comúnmente se sostiene, por ejemplo, que un suceso material que estimula causalmente uno de nuestros cinco sentidos —por ejemplo, las ondas de luz que calientan la retina del ojo— desemboca en una cadena de causalidad física que conduce a cierto proceso cerebral del que resulta cierta sensación. También se sostiene que porque cierto comportamiento corporal ha sido provocado afectando al cerebro de cierta manera, los sucesos mentales actúan en el cuerpo afectando al cerebro. Descartes pensó que podía localizar la interacción mente-cerebro con mayor precisión. Afirmaba que sólo hay un punto de "contacto" o interacción inmediato entre mente y cuerpo. Mediante este punto de contacto los efectos de la mente son llevados a todas las partes del cuerpo y los efectos causales de todas las partes del cuerpo son transmitidos a la mente. Como dice Descartes, "la parte del cuerpo en la que el alma ejerce sus funciones inmediatamente no es de ninguna manera el corazón, ni la totalidad del cerebro, sino únicamente la más interna de todas sus partes, a saber, cierta glándula muy pequeña que está situada en medio de su sustancia. . .".[4] De nuevo añade que

> la pequeña glándula que es la sede principal del alma está suspendida de tal suerte entre las cavidades que contienen los espíritus, que puede ser movida por ellos de tantas maneras como diversidades sensibles hay en el objeto, pero de tal modo que también puede ser movida de diversas maneras por el alma, cuya naturaleza es tal que recibe en sí misma tantas impresiones, es decir, que posee tantas percepciones diferentes, como movimientos diversos hay en esta glándula. Recíprocamente, asimismo, la máquina del cuerpo está formada de tal suerte que, por el simple hecho de que esta glándula sea movida de diversas maneras por el alma, o por otra causa, cualquiera que ésta sea, empuja a los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen a través de los nervios hacia

[4] René Descartes, *Las pasiones del alma*, Art. XXXI.

> los músculos, por medio de los cuales la glándula los hace mover los miembros.[5]

Esta glándula que Descartes pensó que era la "sede" de la mente o alma es la glándula pineal. Funciona, según él, como el intermediario que transmite los efectos de la mente al cerebro y los efectos del cerebro a la mente. En esto estaba, sin embargo, equivocado, porque hay razones para pensar que la glándula no es afectada por todos los procesos cerebrales que afectan a la mente ni por todos los fenómenos mentales que afectan al cuerpo. En consecuencia, aunque estemos de acuerdo con Descartes en entender al interaccionismo dualista como una teoría de la relación mente-cuerpo, no estamos de acuerdo con él acerca del papel de la glándula pineal en esta interacción. Tampoco estamos de acuerdo con él en otra cosa. Como han afirmado dualistas más recientes, es un error, para decirlo estrictamente, hablar de mentes y cerebros que interactúan, porque son los *sucesos* los que están causalmente relacionados, y no las *sustancias*. De ahí que, aunque a veces hablemos de mentes y cerebros que interactúan, y también de sucesos mentales y sucesos cerebrales que interactúan, estas afirmaciones siempre deben significar, ya sea que un suceso cerebral está causando un suceso mental, o que algún suceso mental está causando algún suceso cerebral.

Podemos formular la teoría del interaccionismo dualista de una manera concisa como sigue: primero, esta teoría sostiene, de un modo suficientemente plausible, que hay cosas materiales (objetos, sucesos y estados) así como cosas mentales (objetos; sucesos y estados). Segundo, esta teoría sostiene que las cosas mentales son *tipos* de cosas completamente diferentes de las entidades materiales. Las entidades mentales, de acuerdo con esta teoría, son totalmente *no*-materiales o, como también podríamos decir, inmateriales. Por lo tanto no tienen tamaño, forma, peso, masa, o lugar en el espacio. Tal vez uno podría decir que los objetos mentales (en oposición a los sucesos o estados) serían algo así como espíritus puros. Es este segundo punto lo que hace *dualista* a la teoría. No basta con sostener simplemente que hay cosas mentales y cosas materiales ya que, como veremos, algunas teorías no dualistas aceptan esa afirmación. Sólo cuando esta afirmación es

[5] *Ibid.*, Art. XXXIV.

tomada junto con la otra tesis de que las cosas mentales y las cosas materiales son tipos de cosas totalmente diferentes, sin que las cosas mentales tengan ninguna característica material excepto, tal vez, la de ocurrir o existir en un momento, obtenemos el aspecto dualista de la teoría. Tercero, el interaccionismo dualista sostiene que una persona no es una cosa del todo mental, ni tampoco una cosa del todo material; en lugar de ello, en esta teoría una persona es una entidad compuesta que consta de un objeto mental (una mente inmaterial, espiritual) unido a un cuerpo material. Cuarto y último, en esta teoría los sucesos mentales y materiales interactúan causalmente, esto es, se afectan causalmente uno a otro. Es este último elemento el que hace que la teoría sea interaccionista.

Aunque sea aceptado por mucha gente, el interaccionismo dualista no es de ninguna manera inmune a objeciones poderosas, objeciones que muchos filósofos han encontrado tan perjudiciales que han rechazado esa posición. En general, ha habido dos tipos de objeciones, las que se basan en las exigencias de la ciencia y las que se basan en fundamentos filosóficos. Tomaremos en consideración las tres objeciones más fuertes de cada tipo.

TRES OBJECIONES FILOSÓFICAS AL INTERACCIONISMO DUALISTA

Primera objeción filosófica: ¿dónde ocurre la interacción?

De acuerdo con el interaccionismo dualista ciertos fenómenos mentales, como el temor, causan cierto comportamiento corporal, y ciertos sucesos corporales, como torcerse un tobillo, traen consigo causalmente sucesos mentales, como el dolor. Supuestamente, este punto de interacción entre la mente y el cuerpo está en el cerebro, porque los sucesos mentales afectan directamente a los procesos cerebrales. Pero, dice la objeción, ningún suceso mental tiene lugar en el espacio; ningún suceso mental ocurre en algún lugar. ¿Cómo puede entonces decirse que los sucesos mentales que afectan causalmente a los sucesos cerebrales se localizan *en* el cerebro? Estar en el cerebro es tener un lugar en el espacio. Puesto que no tienen lugar en el espacio, los sucesos mentales

no están en ninguna cosa. No están, pues, en el cerebro y por lo tanto no interactúan con los sucesos que están en el cerebro.

Esta objeción enfatiza algo importante acerca de los fenómenos mentales tal y como los entiende el interaccionista dualista —no tienen lugar en el espacio. ¿Dónde están los pensamientos de usted, sus deseos, sus sueños, sus sensaciones y emociones? Seguramente no están algunos centimentros detrás de sus ojos, en algún lugar de su cerebro. Nadie que examine su cerebro, no importa cuán profundo sea el examen, los encontrará ahí. No tienen lugar en el espacio. No será de ninguna ayuda hablar de algún lugar como sede de la mente, como lo hizo Descartes, porque una sede es un lugar donde algo se localiza espacialmente, y la mente no tiene lugar en el espacio. Podemos concluir, entonces, que no hay ningún lugar donde los sucesos mentales interactúen causalmente con los sucesos cerebrales, porque los sucesos mentales no ocurren en ningún lado. Podemos, en consecuencia, rechazar la pregunta "¿dónde interactúan las mentes y los cerebros?" por constituir un sinsentido. No hay tal lugar.

¿Pero cómo afecta esto a la afirmación del interaccionista dualista? La objeción declara que el interaccionista está obligado a afirmar que la interacción tiene lugar en el cerebro, porque afirma que con lo que interactúan los sucesos mentales directamente es con sucesos cerebrales que están en el cerebro. El centro de la objeción, es entonces, que si una cosa interactúa con otra, la primera debe localizarse donde está la segunda. Esto parece muy razonable respecto de los sucesos materiales, especialmente cuando se basan en la doctrina de que no hay acción a distancia. Pero no hay razón para pensar que es relevante para la acción causal mente-cerebro. Los sucesos mentales, según el interaccionista dualista, no están ni cerca ni lejos de los sucesos cerebrales, porque no están en ningún lugar. El interaccionista, entonces, puede rebatir esta objeción negando que está obligado a localizar los sucesos mentales en el cerebro. Todo lo que afirma es que los sucesos mentales interactúan con ciertos sucesos corporales que están en el cerebro, pero de ello no se sigue que los sucesos mentales también tengan que estar en el cerebro.

La primera objeción no es fatal para el interaccionismo, pero saca a relucir la misteriosa naturaleza de la llamada interacción. Podría provocar que alguien argumentara que no puede haber

una interacción mente-cuerpo porque los sucesos cerebrales pueden interactuar sólo con algo que se localice en algún lugar y los sucesos mentales no pueden localizarse en lugar alguno. Esta objeción, sin embargo, comete una petición de principio porque asume que los sucesos cerebrales sólo pueden interactuar con sucesos corporales y este es el problema en cuestión. Podemos, entonces, ignorar la primera objeción, si bien debemos recordar que hay factores misteriosos involucrados en dicha interacción. Son estos factores los que hacen surgir la segunda objeción.

Segunda objeción filosófica: ¿cómo puede ocurrir la interacción?

La idea principal destacada por la primera objeción es que, para el dualista, los sucesos mentales y los sucesos corporales son radicalmente diferentes. En consecuencia, parecería que estos dos tipos diferentes de sucesos tendrían tipos radicalmente diferentes de aptitudes. Considérese cómo los fenómenos materiales se ven causalmente afectados. Los cuerpos y sucesos materiales se ven causalmente afectados por algo que de alguna manera ejerce fuerza física sobre ellos. Mover o cambiar un cuerpo material, o empezar o cambiar algún proceso corporal hace suponer que debe ejercerse alguna fuerza física sobre algún objeto material. Pero puesto que la fuerza física es un producto de la masa y la aceleración, cualquier cosa que pueda ejercer fuerza física debe tener masa y ser capaz de aceleración, esto es, debe ser capaz de cambiar la velocidad del movimiento a través del espacio. Pero nada mental tiene masa; nada mental puede acelerarse, porque nada mental puede viajar de un lugar a otro. Luego entonces, según esta objeción, nada mental puede ejercer fuerza física; así pues, nada material puede verse causalmente afectado por algo mental. Considérese también cómo un cuerpo afecta causalmente a otra cosa. Como se dijo anteriormente la eficacia causal de un cuerpo es el resultado de su fuerza física. ¿Pero cómo puede la fuerza física ejercerse sobre lo que no tiene masa, ni tamaño, ni lugar en el espacio? Por lo tanto, si el interaccionismo dualista es una teoría correcta, no existe la acción de la mente sobre el cuerpo ni la acción del cuerpo sobre la mente.

Esta objeción ha sido considerada por C. D. Broad, uno de los principales defensores contemporáneos del interaccionismo dualista, quien la resume de la siguiente manera:

> Ahora el argumento filosófico común es que las mentes y los estados mentales son tan extremadamente diferentes de los cuerpos y estados corporales, que es inconcebible que ambos puedan estar causalmente conectados. Es sin duda verdad que, si las mentes y los sucesos mentales son sólo lo que parecen ser para la introspección, y nada más, y si los cuerpos y sucesos corporales son sólo lo que un sentido común bien informado piensa que son, y nada más, ambos *son* extremadamente diferentes. Y se supone que este hecho debe mostrar que, por muy cercanamente correlacionados que puedan estar respectivamente algunos pares de sucesos de la mente y el cuerpo, no pueden estar causalmente conectados.[6]

Broad contimúa refutando este argumento de la manera siguiente:

> Uno quisiera saber tan sólo cuán diferentes pueden ser dos sucesos antes de que sea imposible admitir la existencia de una relación causal entre ellos. Nadie duda en sostener que las corrientes de aire y los resfriados están causalmente conectados, si bien son muy diferentes entre sí. Si la diferencia entre corrientes y resfriados no impide que uno admita una conexión causal entre ellos, ¿por qué la diferencia entre voliciones y movimientos voluntarios habría de impedirle a uno sostener que están causalmente conectados?[7]

Broad, pues, está dispuesto a admitir que los sucesos mentales, como tomar decisiones, son muy diferentes de aquellas cosas con las que se supone que están causalmente relacionados, a saber, algunos movimientos corporales voluntarios. Pero puesto que muchas causas son radicalmente diferentes de sus efectos, no hay razón para creer que los sucesos mentales y los sucesos cerebrales no pueden interactuar causalmente simplemente por ser tan diferentes.

Se le podrían hacer dos réplicas a Broad. Primero, se le podría hacer notar que está en lo correcto si se piensa que la objeción afirma que la interacción mente-cuerpo es lógicamente imposible, pero la objeción no debe tomarse de esta manera. Más bien afirma que la negación de la interacción mente-cuerpo está completamente justificada. Sin duda es posible que cosas que son extremadamente diferentes interactúen causalmente, pero cuando

[6] C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1962, p. 97.

[7] *Ibid.*, p. 98.

son tan diferentes que la única característica que tienen en común es la posición temporal, entonces lo más irrazonable parece ser afirmar que en efecto interactúan. Es lógicamente posible que una sola hormiga mueva el monumento a Washington, pero sin duda tenemos una justificación al decir, no obstante, que no lo hará. Y una hormiga es más parecida a un monumento que un suceso mental a un suceso corporal.

La segunda réplica que se le puede hacer a Broad es que el argumento original, antes de que lo reformulara, no se basa simplemente en la ausencia de características similares, sino, a fin de cuentas, en la ausencia de características relevantes para la interacción causal. Si bien una corriente de aire y un resfriado son completamente diferentes, ambos siguen siendo materiales. Un resfriado es una condición de ciertas partes del cuerpo de una persona, y podemos entender cómo una corriente, que es un movimiento de moléculas de aire, puede tener alguna especie de efecto sobre algo corporal. Podemos observar ciertos efectos del aire sobre los cuerpos una y otra vez. Un flujo de aire ocurre en un lugar, tiene cierta temperatura, cierta humedad y cantidad de polen y cierta cantidad de fuerza física. Tales características son muy importantes para tener efectos causales sobre objetos materiales. La necesidad de enfatizar la gran diferencia entre los sucesos mentales y los sucesos corporales no está en justificar la afirmación de que la diferencia excluye la causalidad, sino en enfatizar que de todas las características usuales relevantes para la interacción causal con objetos materiales, la única que se encuentra en los sucesos mentales, según el interaccionista dualista, es la posición temporal, la cual por sí misma sin duda no es suficiente para la acción causal.

¿Qué puede contestar Broad a estas réplicas a su afirmación? Ambas réplicas establecen, esencialmente, que hay una buena razón para concluir que las mentes y los cuerpos no interactúan causalmente, ya sea porque, según el interaccionista dualista, sólo tienen una propiedad en común, ya sea porque, cualesquiera que sean sus otras propiedades, no son causalmente relevantes para el otro. Su mejor réplica podría basarse en la respuesta de otro interaccionista contemporáneo, C. J. Ducasse, quien dice:

> La relación de causalidad no presupone en absoluto que su término causa y su término efecto pertenezcan a la misma categoría ontológica, sino tan sólo que ambos son *sucesos*.
>
> Por otra parte, la objeción que dice que no podemos entender cómo un suceso psíquico podría causar uno físico (o viceversa) no tiene otra base que el no querer ver el hecho de que el "cómo" de la causalidad es capaz de ser o bien misterioso o bien entendido sólo en los casos de causalidad *remota*, nunca en los casos de causalidad *próxima*. Puesto que la pregunta acerca del "cómo" de la causalidad de un suceso dado a partir de otro suceso dado, nunca tiene otro sentido que el de *mediante qué pasos causales intermediarios* uno causa al otro.[8]

Aquí hay dos afirmaciones importantes. La primera es que el problema de determinar qué cosas están causalmente relacionadas es completamente empírico; la única restricción es que sean sucesos que estén causalmente relacionados. Así que antes de que hayamos examinado situaciones específicas, no podemos imponer restricciones sobre qué tipo de sucesos pueden interactuar causalmente. Debemos observar situaciones reales y hacer experimentos reales para decidir esta cuestión. Así pues, debemos averiguar mediante la observación y la experimentación si las mentes y los cuerpos interactúan, en lugar de proclamar que no pueden o que no lo hacen por ser tan diferentes. Tampoco debemos proclamar qué características son relevantes para la causalidad. Y debemos averiguar esto mediante la observación y la experimentación. La segunda afirmación relevante hecha por Ducasse es que cuando nos topemos con causas próximas o inmediatas, debemos aceptarlas como hechos brutos. No hay forma de explicarlas porque podemos explicar cómo un suceso causa otro sólo cuando la causa es remota y no próxima, esto es, sólo si la causa trae consigo el efecto por medio de la intervención de otros sucesos. Podemos, por ejemplo, explicar por qué el gas caliente hace crecer la presión sobre el recipiente que lo contiene, diciendo que el aumento de la temperatura del gas hace que las moléculas del gas se muevan más rápidamente y por lo tanto golpeen las paredes del recipiente con mayor fuerza. Pero si un aumento de la temperatura es una causa inmediata o próxima de un aumento de la velocidad molecular, no podemos explicar cómo funciona esta

[8] C. J. Ducasse, "In defense of Dualism", en S. Hook (ed.), *Dimensions of Mind*, Collier Books, Nueva York, 1961, p. 88.

acción causal. La explicación llega a su fin con las causas próximas y simplemente debemos aceptar que tales causas tienen los efectos que tienen. En consecuencia, si bien podemos explicar cómo es que el deseo de beber nos hace coger un vaso de agua explicando que el deseo afecta causalmente al cerebro, el cual por medio de los nervios afecta causalmente al brazo, no podemos explicar cómo un deseo afecta al cerebro porque éste es un caso de causalidad próxima. Deberíamos, entonces, como en todos los casos de causalidad próxima, aceptarlo como un hecho bruto, un hecho ni más ni menos misterioso que cualquier hecho bruto.

La respuesta de Ducasse parece ser satisfactoria *si* realmente es verdad que la observación y la experimentación proporcionan fundamentos para afirmar que las mentes y los cerebros tienen una relación causal próxima y no remota. Ducasse está en lo correcto al advertirnos que no debemos considerar ninguna situación con una idea preconcebida de lo que son los factores causales relevantes. Pero a menos que pueda proporcionar alguna prueba basada en la observación de mentes y cuerpos que en efecto interactúan causalmente, y que esta interacción causal es inmediata o próxima, entonces tenemos el derecho de usar los resultados de otras observaciones para ayudarnos a decidir. En consecuencia, puesto que en todos los otros casos de interacción causal observados que involucran sucesos materiales, encontramos que tanto la causa como el efecto involucran objetos con masa y posición espacial, tenemos cierta prueba, por pobre que sea, contra la afirmación de que las mentes inmateriales y los cuerpos interactúan. Si no hay pruebas en favor de la afirmación para oponerse a esta evidencia contraria, entonces, a pesar de las afirmaciones de Broad y Ducasse, debemos rendirnos ante la evidencia y concluir que las mentes inmateriales y los cuerpos no interactúan.

La cuestión decisiva que tenemos ahora ante nosotros no es si lo mental y lo material interactúan causalmente; el problema más bien se refiere a si esta relación causal es por lo menos algunas veces próxima. Podemos considerar este tópico citando otra vez un ejemplo de Broad. Dice éste:

> Está perfectamente claro que, en el caso de la volición y el movimiento voluntario, *hay* una conexión entre la causa y el efecto que no está presente en otros casos de causalidad, y que sí hace plausible que sostengamos que en este caso en particular la naturaleza del efecto pueda ser prevista debido al mero reflejo en la naturaleza de la causa. La peculiaridad de una volición en tanto factor causal es que trae consigo como parte esencial la idea del efecto. Decir que una persona tiene la voluntad de mover el brazo implica decir que tiene una idea de su brazo (y no de su pierna o su hígado) y una idea de la posición en que quiere que esté su brazo. Es sencillamente tonto, en vista de este hecho, decir que no hay una conexión más estrecha entre el deseo de mover mi brazo y el movimiento de mi brazo que la que hay entre este deseo y el movimiento de mi pierna o de mi hígado. No podemos detectar ninguna conexión análoga entre causa y efecto en transacciones causales que vemos completamente desde fuera, tal como el movimiento de una bola de billar por un taco. No es, por lo tanto, de ninguna manera, irrazonable sugerir que, en el caso de nuestros movimientos voluntarios, podemos ver sin esperar el resultado que tal o cual volición es una condición necesaria de tal o cual movimiento corporal.[9]

En este pasaje Broad afirma no sólo que en el caso de los movimientos corporales voluntarios tenemos la prueba de que las mentes y los cuerpos están conectados causalmente, sino también que en tal caso quizá tenemos la mejor prueba disponible de que hay conexiones causales. Podemos, creo, estar de acuerdo con Broad en su primera y más modesta afirmación de que hay veces en que decidimos mover uno de nuestros brazos, y el movimiento subsiguiente parece resultar claramente de nuestra decisión. Que parezca que experimentamos conexiones causales entre algunas decisiones y algunos movimientos corporales es sin duda una evidencia de que hay conexiones causales entre mentes y cuerpos. Sin embargo, Broad piensa que podemos sostener una afirmación más fuerte, a saber, que tenemos la prueba adecuada (realmente del todo suficiente) de tal conexión causal debida a un solo rasgo de las decisiones. A diferencia de cualquier otro factor causal, una decisión implica la idea de efecto. Esta conexión única entre causa y efecto proporciona, según Broad, los fundamentos para su afirmación más fuerte. Sin embargo, respecto de esto Broad parece estar argumentando contrariamente a la lección que aprendimos de Ducasse en su defensa de la interacción mente-cuerpo. Esto es, los únicos factores que debemos

[9] *Ibid.*, pp. 102–103.

considerar causalmente relevantes son aquellos que consideremos como tales por medio de la experiencia. La idea que una persona tiene, por ejemplo, del movimiento de su brazo debe ser declarada causalmente relevante sólo respecto del movimiento del brazo, si es que hay pruebas de que los fenómenos mentales como las ideas son causalmente relevantes respecto de los fenómenos corporales. Proclamar que son relevantes no está más justificado que proclamar que no lo son. Así que Broad no puede justificar su defensa del interaccionismo apoyándose en la afirmación de que tener una idea de un suceso bajo ciertas condiciones (por ejemplo, al decidir) es relevante para la causalidad del suceso.

Deberíamos sin duda rechazar la afirmación más fuerte de Broad. Pero entonces quedaría por saber si su afirmación más débil nos es verdaderamente útil en el presente contexto. La afirmación más débil dice sólo que parece que experimentamos conexiones causales en nuestro propio caso entre nuestras propias decisiones y nuestro propio comportamiento subsecuente, y esto es una prueba, de alguna manera, de que hay conexiones causales entre lo mental y lo material. Sin embargo, como lo señalamos en las pp. 251–253, el que haya tales relaciones causales no es el problema. La cuestión, más bien, es si tales conexiones causales, entre lo mental y lo material, son inmediatas o próximas, y el ejemplo de Broad no se refiere realmente a esta cuestión.

Si consideramos cuidadosamente el ejemplo de Broad, nos damos cuenta de que un suceso mental (una decisión o una volición) está causalmente conectado con un movimiento corporal subsiguiente. La relación entre estos dos sucesos, no obstante, no es la de la causalidad próxima, ya que habría muchos sucesos neurales y musculares intermedios entre ellos. Considérese, sin embargo, la cadena causal de sucesos que, podemos aquí suponer, comienza con el suceso mental. Esta cadena causal es una cadena de sucesos. Es razonable pensar que el suceso que sigue inmediatamente al suceso mental (la decisión) es en sí mismo un suceso material. Esto es porque es razonable creer que este suceso posterior al suceso mental es un suceso cerebral o neural. Este último produce otro suceso material, y éste, otro, y así sucesivamente hasta que el comportamiento corporal tenga lugar. El punto importante es que la relación entre el suceso mental y el suceso material que viene enseguida en la cadena causal es una relación de causalidad inmediata y próxima. Así pues, no importa realmente si un suceso

mental, tal como una decisión o la ocurrencia de un pensamiento, es en sí mismo la causa inmediata de algún comportamiento corporal. Mientras demos por hecho que hay alguna relación causal entre el comportamiento mental y el comportamiento subsiguiente, como parece que la hay, podemos argumentar, como en las pp. 251–253, que hay una relación de causalidad próxima entre un suceso mental y un suceso material. Esta relación existirá entre el suceso mental y el próximo suceso en la cadena causal que conduce al comportamiento. Por supuesto que no podemos explicar este caso de causalidad próxima mejor que cualquier otro caso de causalidad próxima, ya sea entre dos sucesos materiales, o entre un suceso mental y uno material.

Aquí el argumento es simple y directo. Si estamos de acuerdo en que los sucesos mentales están causalmente relacionados con cosas tales como el comportamiento corporal, como por supuesto deberemos estarlo y lo estaremos, entonces es plausible sostener que las relaciones causales entre sucesos mentales en la cadena causal que conduce al comportamiento y a algún otro suceso material de la misma cadena, son próximas o inmediatas. Aquí tenemos, entonces, una prueba que contrarresta la prueba que se opone a la interacción dualista. No es, estrictamente hablando, una prueba a favor de la interacción dualista. Es, más bien, una prueba a favor de la afirmación de que las relaciones causales relevantes, entre lo mental y lo material, son próximas, y por lo tanto es ocioso exigir una explicación de cómo es que puede ocurrir semejante interacción. Esto quiere decir que aún no hemos encontrado fundamentos suficientes para rechazar el interaccionismo dualista, pero tampoco hemos encontrado fundamentos suficientes para aceptarlo. Además, queda aún el misterio de cómo puede tener lugar el interaccionismo dualista, sin contar el hecho de que no estamos en posición alguna de explicar cómo ocurre. Al encontrar que dichas relaciones son causalmente próximas se despoja a la objeción de su fuerza, pero no se disipa del todo la sensación de misterio. Por consiguiente, la aceptación del interaccionismo dualista no depende sólo de la gravedad de las objeciones que queden, sino también de si podemos encontrar pruebas razonables positivas en su favor.

Tercera objeción filosófica: el problema de otras mentes

La tercera objeción está basada en lo que se llama el problema de otras mentes. Cada uno de nosotros piensa que sabe que hay otras personas, seres con mentes y con cuerpos, seres que llevan a cabo actos tanto mentales como físicos y que están en estados tanto mentales como físicos. Pero si, como afirma el interaccionismo dualista, la mente es completamente distinta y diferente del cuerpo, no hay manera de justificar la creencia de que hay otros seres con mentes; así pues, no hay manera de saber si se trata de otras personas. Todo lo que percibo cuando veo u oigo otra entidad es comportamiento corporal: movimientos y sonidos. Pero el comportamiento corporal sin duda no es mental. Así que nunca percibo la mente de otro ser. Además, no hay manera de que llegue a descubrir, como en mi propio caso, si este comportamiento corporal está acompañado de algo mental. Puede ser, pero no tengo manera de averiguarlo. Otros seres que yo crea que son personas pueden ser tan sólo autómatas. El interaccionismo dualista, al concebir las mentes como radicalmente diferentes de los cuerpos, nos ha forzado a una conclusión contraria a lo que todos creemos. Seguramente, de acuerdo con esta objeción, una teoría que pueda evitar esta consecuencia es preferible al interaccionismo dualista.

El punto central de este argumento puede ser reformulado de la manera siguiente: si el defensor del dualismo mente-cuerpo está en lo correcto, entonces ninguna aseveración acerca del comportamiento corporal implica alguna aseveración acerca de la mente. Por lo tanto ningún argumento deductivo basado en lo que percibo puede usarse para justificar cualquiera de mis creencias de que hay otras mentes, porque ninguna premisa acerca de lo que percibo trae consigo conclusiones acerca de otras mentes. Además, si el dualista está en lo correcto, entonces el único caso en el que sé que la actividad mental acompaña a la actividad corporal es el mío. Pero ningún argumento inductivo que se base en prueba tan débil es suficiente para justificar mi creencia de que hay otras mentes. Puedo justificar esta creencia sólo de tres maneras: por inferencia deductiva, por inferencia inductiva, y sin inferencia, mediante la percepción. Entonces, si el dualista está en lo correcto, no puedo justificar mi creencia de que hay otras mentes.

Podemos estar de acuerdo con esta tercera objeción según la cual, *en igualdad de circunstancias*, cualquier teoría que contradiga lo que pensamos que es verdad, debe ser descartada en favor de una teoría que coincida con nuestras creencias. Así que debemos recordar esta objeción cuando empecemos a comparar las múltiples alternativas mente-cuerpo. Sin embargo, hay dos cosas acerca de esta objeción que debemos señalar antes de continuar. La primera es que no todo el que considera el problema de las otras mentes piensa que no tiene solución para el dualismo mente-cuerpo. Aunque la discusión sobre este asunto pertenece más bien al segundo capítulo, podemos describir aquí un intento de solucionar este problema. Si estamos de acuerdo con una persona que sea escéptica acerca de nuestro conocimiento de otras mentes, en que nuestros cánones de evidencia permiten que nuestras creencias se justifiquen sólo mediante la percepción, la deducción o la inducción basada en varias observaciones, entonces también debemos estar de acuerdo en que si el dualista está en lo correcto no existe el conocimiento de otras mentes. A. J. Ayer, en un intento por resolver este problema, así como el problema de nuestro conocimiento del pasado, dice:

> Si para un argumento inductivo se requiere que la generalización a la que conduce esté basada en una amplia variedad de instancias experimentadas, ambos candidatos reprueban el examen. Uno sólo tiene una experiencia limitada de la conexión de los estados "internos" con sus manifestaciones externas; y uno no tiene experiencia alguna de la conexión de un suceso presente con uno pasado. Pero estas no son limitaciones ordinarias; lo que hay de sospechoso en ellas es que son lógicamente necesarias. Como lo hemos señalado varias veces, es insistiendo en un estándar de perfección imposible como el escéptico adquiere seguridad.[10]

El interés de Ayer está en que el escéptico pide que utilicemos cánones de evidencia tan restrictivos que es lógicamente imposible satisfacer sus requerimientos en estos casos. ¿Por qué hemos de utilizar los cánones que exige el escéptico? ¿Por qué no aquellos que pueden explicar nuestras usuales exigencias de conocimiento? Aunque no pensemos que el rápido análisis de Ayer re-

[10] A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, Baltimore, 1965, p. 222.

fute efectivamente al escéptico, por lo menos sugirió los comienzos de un camino que puede rescatar al dualista de las objeciones del escéptico.

Lo que en segundo lugar hay que señalar es que ésta es una objeción contundente contra el dualismo sólo si el escéptico está en un error. Tal vez la conclusión correcta es que realmente no tenemos conocimiento de otras mentes; tal vez Ayer y otros que tratan de refutar al escéptico son los que están en un error. Aunque fuera verdad que, en igualdad de circunstancias, debemos aceptar la posición no escéptica, podría ser que, como sucede normalmente todo lo demás no sea igual. Tal vez debemos sacrificar la exigencia de conocimiento antes que cualquier otra. En otras palabras, la exigencia de conocimiento es sólo uno entre otros factores que debemos considerar en nuestra evaluación de las múltiples posiciones respecto de la relación mente-cuerpo. No tiene un rango privilegiado.

TRES OBJECIONES CIENTÍFICAS AL INTERACCIONISMO DUALISTA

Hemos examinado tres objeciones filosóficas contra el interaccionismo dualista, dos contra la interacción y una contra el dualismo. Hemos visto que ninguna de ellas ocasiona un daño irreparable, aunque juntas arrojan cierta duda sobre tal postura. Consideremos ahora tres objeciones basadas en ciertas afirmaciones científicas.

Primera objeción científica: la interacción viola el principio de conservación de la energía

La primera objeción científica está basada en el principio de conservación de la energía que establece que la cantidad de energía en un sistema físico cerrado permanece constante. De acuerdo con esta objeción, si hay interacción causal entre los sucesos mentales y los sucesos corporales, se viola el principio. Cuando un suceso corporal da lugar a un suceso mental, entonces la energía física involucrada en el suceso corporal se emplea de tal manera que no se transfiere a ninguna otra cosa; la energía se pierde. Cuando un suceso mental da lugar a un suceso corporal, entonces la energía ganada o perdida por el suceso corporal resultante

no se transfiere de o a algo físico de manera que la cantidad total de energía se transforma. De acuerdo con esta objeción, puesto que las mentes que actuaran sobre cuerpos y los cuerpos que actuaran sobre mentes violarían el principio de conservación de la energía, tenemos buenas razones para concluir que no hay tal interacción.

El siguiente ejemplo ilustrará esta objeción. Sin duda el rey Canuto cometía un absurdo al pensar que podría detener la marea simplemente deseando que se detuviera; igualmente, cualquiera que tratara de impulsar o parar una bola de billar mediante un acto de la voluntad se frustraría. Impulsar una bola de billar mediante un acto de la voluntad ocasionaría que la bola ganara energía cinética, la cual (puesto que no fue transferida por ninguna otra cosa) constituiría una ganancia global de energía. Parar una bola de billar mediante un acto de la voluntad ocasionaría que la bola perdiera energía cinética, la cual (puesto que no sería transformada en calor o en energía potencial, ni transferida a ninguna otra cosa) constituiría una pérdida global de energía. De acuerdo con esta primera objeción científica, dado que la única diferencia relevante entre impulsar y parar una bola de billar en movimiento e iniciar y parar un proceso cerebral, es la cantidad de energía involucrada, entonces si hacer lo primero viola el principio de conservación de la energía, lo cual es físicamente imposible, también lo viola hacer lo segundo. Un ejemplo opuesto ilustra el problema opuesto. Si una bola de billar rodante se detiene súbitamente tan sólo porque ocasionó un suceso mental, entonces, puesto que la energía cinética de la bola nō se transformó en calor ni en energía potencial, ni se transfirió a ninguna otra cosa, la energía física se pierde y el principio también se viola. Esto es sin duda físicamente imposible. Luego entonces, de acuerdo con esta objeción, dado que la única diferencia relevante entre una bola rodante que ocasiona un suceso mental y un proceso cerebral que ocasiona un suceso mental, es la cantidad de energía perdida, entonces si el primero viola el principio también lo viola el segundo.

Tanto Broad como Ducasse han respondido a esta objeción. Las razones de Ducasse para rechazarla son las siguientes:

> (A) Una razón es que la conservación que ese principio sostiene no es algo que se sepa verdadero sin excepción, sino que sólo es, como

lo ha precisado M. T. Keeton, un postulado definitorio de la noción de un mundo físico *completamente cerrado*, de manera que la cuestión acerca de si ocurre la causalidad psico-física o físico-psíquica (pero con diferentes palabras) es la cuestión de si el mundo físico *está* totalmente cerrado. Y la pregunta no queda contestada al dignificar, con el nombre de "principio", la suposición de que el mundo físico está totalmente cerrado.

(B) De todas maneras, como lo ha precisado C. D. Broad, podría ser el caso de que cada vez que una cantidad dada de energía desaparece de, o surge en, el mundo físico en un lugar, entonces, respectivamente, una cantidad igual de energía emerge en, o desaparece de, ese mundo en otro lugar.

(C) Y en tercer lugar, si se considera que "energía" designa algo mensurable experimentalmente, entonces "energía" se define en términos de causalidad, y *no* la "causalidad" en términos de transmisión de energía. Esto es, no se sabe que *toda* causalidad o, en particular, la causalidad entre sucesos psíquicos y físicos, involucre transmisión de energía.[11]

Podemos, me parece, mostrar rápidamente que las primeras dos razones tienen poca fuerza, mientras que la tercera es considerablemente más poderosa. Sin duda es verdad que en cierto sentido el principio de conservación no es una ley científica empírica, porque no es una generalización derivada de observaciones y experimentos cuidadosos. Ésa es, pues, la razón por la cual, a diferencia de la ley de Boyle, de la ley de Hooke y de las de otros, se le llama con mayor propiedad *principio* científico. Sin embargo, nadie ha encontrado una razón para rechazarlo, y puesto que es un ingrediente esencial en muchas teorías científicas que tienen un gran poder explicativo y predictivo, estas teorías, y por ende el principio, están sin duda justificadas. En consecuencia, si, como se afirmó antes, la teoría del interaccionismo dualista implica la violación de un principio que está justificado, entonces la teoría es dudosa y hay razones para rechazarla. La segunda razón de Ducasse también puede ser rechazada porque, al igual que la primera razón, no hace más que mostrar la posibilidad de que algo sea verdadero, lo cual por sí solo no proporciona ningún fundamento para afirmar que es verdadero. Así como no hay razón para pensar que el principio de conservación no

[11] Ducasse, "In Defense of Dualism", pp. 88-89.

es válido para el universo físico, tampoco hay razón para pensar que, por casualidad o incluso intencionalmente, la cantidad de energía del mundo físico se mantiene constante compensando pérdidas y adiciones. Puede ser esto lo que ocurre pero es muy improbable que muchas, muchas ganancias y pérdidas de energía que supuestamente resultan de millones de interacciones mente-cuerpo, se compensen todas equitativamente. Una hipótesis tan improbable no puede tener mucho peso. En consecuencia, sólo podemos confiar en la tercera razón de Ducasse para salvar al interaccionismo de la primera objeción científica.

La tercera razón de Ducasse se basa en una verdad importante, a saber, que no hay nada en la definición de 'causalidad' que suponga que todos los casos de causalidad impliquen una transmisión de energía física. Por lo tanto, es al menos lógicamente posible que algunos sucesos mentales causen sucesos corporales y que algunos sucesos corporales causen sucesos mentales sin afectar de ninguna manera la cantidad de energía involucrada en los sucesos corporales. ¿Pero podemos aceptar cualquiera de estas posibilidades lógicas, o bien hay alguna razón suficiente para rechazarlas? Debemos considerar cada una separadamente porque cada una enfrenta problemas específicos. ¿Hay alguna razón para rechazar la afirmación de que un suceso corporal puede causar un suceso mental sin emplear energía que se pierda para el mundo físico? Si, como se vió con la analogía de la bola de billar, las causas corporales siempre deben comportarse como una bola rodante que pierde energía, entonces debemos rechazar esta afirmación. Pero no se necesita energía física para provocar un suceso mental, porque los fenómenos mentales no involucran energía física. Así que las causas corporales no transmiten energía a los efectos mentales, de ahí que no haya ninguna razón para pensar que las causas corporales de los sucesos mentales deban comportarse como una bola que se detiene. Dichas causas corporales podrían mantener su cantidad total de energía o tal vez transmitirla a algún otro suceso corporal, constituyendo con ello la causa de un suceso corporal y de un suceso mental a la vez. Si alguien objeta que una causalidad dual semejante es muy misteriosa, podemos responder recordándole la naturaleza inexplicable y bruta de las causalidades inmediatas. Debemos tomarlas como las encontramos. Podemos, entonces, aceptar como una posición plausible la hipótesis de que la causalidad corporal de sucesos men-

tales no implica ninguna pérdida de energía. De modo que no hay ninguna razón para pensar que la causalidad físico-psíquica supone una violación del principio de conservación.

¿Podemos aceptar o, por el contrario, deberíamos rechazar la afirmación de que la causalidad mental de sucesos corporales no afecta la cantidad de energía involucrada en el suceso corporal? Si, una vez más, aceptamos la analogía de la bola de billar, entonces debemos rechazar la afirmación. Hacer que algo se mueva es pasarle energía cinética, y si es así como las causas mentales afectan al cuerpo, entonces la causalidad mental de sucesos corporales viola el principio de conservación. Broad, respondiendo a esta objeción, se opone a la analogía de la bola de billar con una analogía propia. Dice:

> Considérese el caso de un peso que se mece en el extremo de una cuerda sujetada en un punto fijo. La energía total del peso es la misma en todas las posiciones de su trayectoria. Se trata por lo tanto de un sistema de conservación. Pero en todo momento la dirección y la velocidad del movimiento del peso son diferentes, y la proporción entre su energía cinética y su energía potencial está cambiando constantemente. Estos cambios son causados por el jalón de la cuerda, que actúa en una dirección diferente en cada momento diferente. La cuerda no ocasiona ninguna diferencia sobre la energía total del peso; pero ocasiona toda la diferencia del mundo sobre la manera particular como se distribuye la energía entre la forma potencial y la forma cinética...
>
> Aquí tenemos entonces un caso claro, incluso en el reino de lo físico, en el que el sistema es de conservación, pero que continuamente está siendo afectado por algo que actúa sobre su movimiento y sobre la distribución de su energía global. ¿Por qué no habría de actuar la mente sobre el cuerpo de esta manera?[12]

La analogía de Broad pone de manifiesto que hay dos maneras completamente diferentes en que una cosa puede afectar causalmente el movimiento de otra. Ya sea que haga que cambie su velocidad, como en el ejemplo de la bola de billar, ya sea que afecte causalmente la dirección en que se mueve el objeto, como en el ejemplo del péndulo. El primer tipo de causa cambia la cantidad total de energía involucrada; el segundo no necesariamente. Si

[12] Broad, *The Mind and its Place in Nature*, pp. 107-108.

la analogía de Broad es adecuada, entonces varios sucesos mentales pueden afectar procesos cerebrales, no por iniciarlos o por detenerlos, sino más bien afectando su trayectoria. Así que si asumimos, para propósitos de esta discusión, que en cada cerebro ocurre sólo un proceso en cada momento y que éste es iniciado y detenido por otros sucesos corporales, entonces dicho proceso cerebral es como un péndulo que es iniciado y detenido por la emisión de energía física. Pero después de que algo golpee el peso e inicie su movimiento, el lugar a donde vaya depende del largo de la cuerda a la que esté sujeto. De modo que sujetar cuerdas de diferente largo en relación con el peso cambia el curso del peso pero de ninguna manera afecta a la cantidad total de energía del peso. De acuerdo con esta analogía debemos considerar que el papel causal de diferentes sucesos mentales es como el papel causal de los diferentes largos de una cuerda. En consecuencia habría diferentes resultados en el cerebro que a su vez tendría diferentes resultados corporales, de manera que el cuerpo sería afectado de muchas maneras diferentes habiendo recibido la misma entrada de energía. Pero al mismo tiempo que la analogía de la cuerda resuelve un problema, hace surgir otro. Cambiar la dirección del movimiento sin una causa física no es menos una violación a los principios científicos que violar el principio de conservación. Si las causas mentales deben actuar como cuerdas para cambiar la dirección del movimiento, entonces la respuesta de Broad a la primera objeción no es suficiente. Debemos, por lo tanto, examinar con más detalle la manera como, según Broad, los sucesos mentales afectan los procesos cerebrales. Para hacer esto debemos pasar a su examen de la segunda objeción científica.

Segunda objeción científica: no hay lugar para las causas mentales en la explicación del comportamiento humano

Broad plantea su objeción a la que llama el "argumento basado en la estructura del sistema nervioso", de la manera siguiente:

> Se admite que la mente no tiene nada que ver con la causalidad de acciones puramente reflejas. Pero la estructura nerviosa y los procesos nerviosos involucrados en la acción deliberada no difieren, en cuanto a tipo, de los involucrados en la acción refleja; sólo difieren en el grado de complejidad. La variabilidad que caracteriza a

> la acción deliberada se explica completamente por la variedad de caminos alternativos y las resistencias variables de las sinapsis. De manera que no es razonable suponer que la mente tiene que ver más con causar acciones deliberadas que lo que tiene que ver con causar acciones reflejas.[13]

Este argumento se basa en hechos fisiológicos. Todo comportamiento corporal humano es provocado por procesos neurales; qué comportamiento ocurre depende causalmente de qué fibras nerviosas son afectadas y de cómo son afectadas. A su vez estas respuestas neurales dependen del nivel de las resistencias de las múltiples sinapsis que conectan las neuronas o células nerviosas, porque el camino que tome un impulso nervioso depende de la resistencia relativa de ciertas sinapsis. También es cierto que el tipo de procesos neurales involucrados en acciones reflejas (esto es, acciones que claramente no tienen causas mentales) no es diferente del involucrado en otros tipos de comportamiento humano. Es razonable, por consiguiente, suponer que no hay lugar para causas mentales inmateriales en ningún tipo de comportamiento humano.

La importancia de esto es obvia. Si el interaccionismo dualista es correcto, entonces desde luego *hay* lugar para causas mentales inmateriales en el caso del comportamiento humano. Así pues, parecería que si las causas mentales fueran sacadas de cualquier cadena causal específica que condujera al comportamiento, entonces habría un *hueco* en la cadena. Es decir que en algún punto habría un espacio vacío entre dos eventos materiales —este sería el hueco resultante de la supresión de las causas mentales— y los sucesos materiales a ambos lados del hueco estarían desconectados. Pero, según el argumento en cuestión, no hay ninguna razón para pensar que existen dichos huecos. Las cadenas causales que aquí nos ocupan están completamente llenas de sucesos neurales y demás sucesos materiales. De modo que la supresión de causas mentales no dejaría huecos, como debería hacerlo si el interaccionismo dualista es correcto. Luego entonces, concluimos que el interaccionismo dualista no es correcto.

Hay dos interpretaciones posibles de esta objeción. La primera depende de interpretar 'no hay lugar para causas mentales' como

[13] *Ibid.*, p. 110.

'no hay lugar *en la cadena causal* para causas mentales', y la segunda depende de interpretarlo como 'no hay lugar en *la explicación* para causas mentales. Broad afirma que el interaccionista está forzado a abrir un hueco en las *explicaciones* de ciertas acciones humanas si no consideramos las causas mentales, pero no está forzado a abrir un hueco en las *cadenas causales* si se omiten las causas mentales. De ahí que Broad piense que el interaccionista no tiene que preocuparse por la primera interpretación mientras tenga el cuidado de especificar correctamente la manera como las causas mentales afectan al cuerpo. Y continúa sugiriendo cuál es esta manera.

> [Los hechos considerados en la segunda objeción] indican que lo que la mente le hace al cuerpo en la acción voluntaria, si algo le hace, es aminorar la resistencia de ciertas sinapsis y aumentar la de otras. El resultado es que la corriente nerviosa sigue un curso tal que produce el movimiento particular que la mente juzga apropiado en ese momento.[14]

En este pasaje Broad muestra cómo puede ser que no haya ningún hueco en la cadena causal neural que constituya un proceso nervioso y que un suceso mental deba llenar. Los sucesos mentales, según Broad, no serían partes de dichas cadenas causales tales como *M* en la Figura 1. Más bien obrarían en las cadenas afectando la distribución de la resistencia entre ciertas sinapsis como en la Figura 2. Así que el interaccionismo no está comprometido con algo para lo cual haya una razón para creer que es falso, a saber, que hay un hueco entre algunos sucesos neurales y otros, un hueco que ningún suceso neural llena. De esta manera Broad nos dice cómo puede ser evitada la primera interpretación, y también especifica con más cuidado la naturaleza de la acción causal inmediata de la mente sobre el cuerpo.

Nos queda, sin embargo, la segunda interpretación. En este caso el interaccionista parece estar forzado a abrir un hueco, un hueco en la explicación de cierto comportamiento humano si ningún suceso mental está incluido en la explicación, porque, si está en lo correcto, parecería que no podemos explicar completamente por qué ciertas sinapsis tienen la resistencia que tienen

[14] *Ibid.*, p. 113.

Figura 1

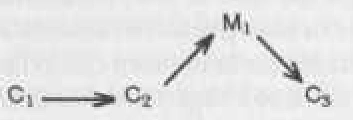
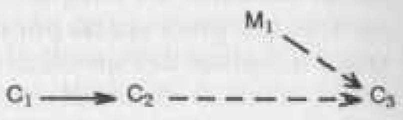


Figura 2



C = suceso corporal
M = suceso mental
$X \longrightarrow Y$ = X causa Y
$X - - \rightarrow Y$ = X afecta causalmente a Y

sin referirnos a causas mentales. Si, por lo tanto, el interaccionista está en lo correcto, entonces las causas mentales son esenciales para las explicaciones del comportamiento humano. Esto nos conduce a un punto clave. ¿Hay razones para aceptar o para rechazar la afirmación de que los hechos acerca de fenómenos mentales son esenciales para cualquier explicación completa de las acciones humanas? Broad trata de proporcionar razones para aceptar la necesidad de dichos factores mentales argumentando que:

> En la acción deliberada, la respuesta varía *apropiadamente* para coincidir con las circunstancias especiales que supuestamente existen en ese momento, o que se espera que surjan posteriormente; mientras que la acción refleja no varía de esta manera, pero en cambio es ciega y casi mecánica. La complejidad del sistema nervioso explica la *posibilidad* de variación; no explica en lo más mínimo por qué la alternativa que de hecho tiene lugar debería, por regla general, ser la apropiada y no meramente fortuita. Y otra vez parece como si algún factor que se operara en la acción deliberada no se presentara en la acción refleja; y es razonable suponer que este factor es la volición en la mente.[15]

Broad basa su argumento en las dos premisas siguientes: (1) con tantas respuestas posibles dada la gran complejidad del sistema nervioso, debemos explicar por qué tan frecuentemente tienen lugar sólo respuestas apropiadas; y (2) es razonable explicar la cualidad de ser apropiado por el efecto de las causas mentales sobre las sinapsis nerviosas apropiadas.

Si bien pensamos que este puede ser el mejor argumento para aceptar la afirmación de Broad, hay varias razones para rechazarlo. Muchas acciones humanas no son simplemente acciones reflejas y no parecen involucrar causas mentales, pero son generalmente apropiadas. La mayoría de lo que hacemos durante la vigilia, tal como nuestras respuestas habituales y nuestro comportamiento inconsciente, parece realizarse sin el pensamiento, la decisión, la volición o cualquier otra causa mental. Sin embargo estas acciones no son acciones reflejas. Muy frecuentemente son apropiadas para la situación, y esta cualidad de ser apropiado requiere una explicación. Pero sin duda parece, no importa cómo expliquemos la cualidad de estas acciones de ser apropiadas, que no debemos incluir ningún factor mental. Y si podemos explicar estas acciones sin referirnos a causas mentales, no hay razón para pensar que un factor mental es necesario para explicar cabalmente cualesquiera otras acciones humanas, incluso aquellas que llamaríamos acciones deliberativas.

Broad, llegado a este punto, probablemente respondería que las acciones habituales son aquellas en las que las sinapsis han adquirido resistencias regulares como resultado de una acción causal continua de la mente, pero no hay razón para pensar que dicha adquisición habitual de la respuesta de la sinapsis requiera de una causalidad mental previa. La mejor ilustración de que los factores mentales no se necesitan ni para "aprender" ni para obtener la única respuesta apropiada de entre muchas respuestas posibles es proporcionada por las complejas computadoras que hoy vemos operar. No es que sólo algunas de estas máquinas tengan disponible un número enorme de respuestas posibles de entre las cuales por lo regular "escogen" la apropiada, sino que también

[15] *Ibid.*, p. 112

son capaces de mejorar en sus respuestas. Pueden "aprender" cuando juegan ajedrez y por lo tanto mejorar su juego. Todo esto requiere de una explicación, pero sin duda la explicación del comportamiento de la máquina no requiere de un factor mental causal. En consecuencia, parece no haber razón para pensar que los factores mentales causales son necesarios para explicar ciertas acciones humanas. Parece no haber nada en la explicación de las acciones humanas que requiera factores mentales. Y, puesto que parece que el interaccionismo dualista necesita que exista dicho hueco, hemos encontrado una objeción fuerte en contra del interaccionismo dualista, una objeción que puede inclinar la balanza de la evidencia en favor de alguna otra posición.

Broad no ha eludido la segunda objeción científica. ¿Cómo le fue con la primera? Hemos visto que puede dar una explicación de cómo los sucesos mentales pueden afectar los procesos neurales sin violar el principio de conservación, pero no hemos investigado cómo podría responder a la objeción de cambio-de-dirección. La respuesta es que, estrictamente hablando, los sucesos mentales no ocasionan cambios en la dirección de las corrientes neurales, porque lo que inmediatamente provocan son cambios en la distribución de las resistencias más que cambios en la dirección que toman las corrientes nerviosas. Lo que ocasiona que una corriente tome cierta dirección son los niveles relativos de las resistencias. Esto es sin duda comprensible. Si usted se pregunta, sin embargo, cómo los sucesos mentales pueden afectar la distribución relativa de las resistencias, la respuesta es que una vez más tenemos un caso de causalidad inmediata y, por lo tanto, inexplicable. Esto, creemos, es la mejor respuesta que puede dar un interaccionista dualista a la objeción. Es cierto que no es totalmente satisfactoria y no disipa por completo el misterio de cómo los sucesos mentales pueden afectar al cuerpo. Sin embargo, al menos neutraliza en gran medida el daño que ocasiona esta objeción. No obstante, muy bien puede ser que alguna otra teoría maneje este problema con mayor facilidad.

Tercera objeción científica: lo que evoluciona a partir de fenómenos materiales es material

La tercera objeción basada en premisas científicas se deriva de la teoría de la evolución. Empieza señalando que, según la ya

aceptada doctrina de la evolución, los seres humanos han evolucionado a través de un largo periodo a partir de otras formas de vida menos complejas; esto es, la ascendencia de los seres humanos puede trazarse hasta sus ancestros primitivos, hasta los monos, hasta ciertas formas de vida marina, y finalmente hasta seres vivos de una célula que provienen de ciertas fuerzas materiales y que se dieron en ciertos lugares del universo. Los seres humanos, pues, son seres complejos que han evolucionado a partir de formas de vida primitivas. Y estas formas de vida primitivas a su vez resultaron de reacciones físicas y químicas entre cosas no vivientes. Los seres humanos en el fondo, pues, han evolucionado a partir de cosas no vivientes y completamente materiales. Una posible teoría es que todo lo que hay en este universo puede remontarse a su ascendencia hasta llegar a simples átomos de hidrógeno que bajo condiciones diferentes de temperatura y presión dieron por resultado átomos y moléculas más pesados y complejos, algunos de los cuales se transformaron en la base de la vida en este planeta. Los seres humanos, entonces, han evolucionado a partir de simples partículas materiales mediante un proceso continuo de complejidad creciente. En consecuencia, según esta objeción, los seres humanos no son de un tipo diferente de cualquier otro objeto material. Puede ser más complejo que la mayoría de los objetos materiales y estar hecho de tipos únicos de moléculas, pero ha evolucionado a partir de las mismas partículas básicas que los árboles, las flores, las moscas, las amibas y los virus. Debemos concluir de ahí que así como estas otras cosas son simplemente objetos materiales y no tienen mente, también los seres humanos son siples objetos materiales que carecen de mente.

Esta objeción al dualismo tiene dos formas. La primera establece que, puesto que los humanos han evolucionado a partir de partículas primitivas que sólo eran materiales y no tenían mente, los humanos mismos no tienen mente. La segunda forma de la objeción establece que, puesto que los humanos han evolucionado a partir de las mismas partículas primitivas que todos los objetos materiales que no tienen mente, los humanos mismos carecen de mente. Ninguna de las dos formas es convincente. La primera forma se basa en la premisa de que a partir de objetos materiales sólo pueden evolucionar objetos materiales. Esto es, que los procesos materiales sólo pueden dar lugar causalmente a otros procesos materiales. Pero, como ya vimos cuando examina-

mos la segunda objeción filosófica, no hay razón para pensar que ciertos procesos materiales no pueden dar lugar causalmente a sucesos mentales así como a sucesos materiales. Como Ducasse lo señaló, siempre debemos examinar un suceso particular sólo para ver qué resultados causales produce. No hay razón para pensar que los resultados causales de ciertos sucesos materiales nunca son sucesos mentales. Así que bien podría ser que en algún lugar, a lo largo del camino de la evolución, hubiera surgido algo material que tuvo entre sus resultados causales sucesos mentales. Por consiguiente, el hecho de que los humanos hayan evolucionado a partir de la materia no arroja ninguna duda sobre el dualismo mente-cuerpo.

La segunda forma de esta objeción puede ser refutada de manera similar. De ninguna manera es extraño que todo lo que evolucionó a partir de la materia primitiva, excepto los seres sensibles, fuera simplemente materia. Los seres sensibles son completamente diferentes de otros objetos materiales. Es verdad que si todo lo que supiéramos acerca de los seres humanos fuera que evolucionaron a partir de las mismas cosas que todas aquellas a partir de las cuales evolucionaron todos los objetos que no tienen mente, entonces tendríamos alguna razón para pensar que los humanos son simplemente materiales. Pero todos tenemos otro conocimiento de los humanos, especialmente acerca de sus habilidades y, al menos en nuestro propio caso, acerca de sucesos y estados que parecen ser totalmente diferentes de los fenómenos materiales. De modo que la segunda forma de la tercera objeción científica, así como la primera, proporciona escasas razones para rechazar el dualismo mente-cuerpo. Humanos con mentes inmateriales así como con cuerpos podrían muy bien haber evolucionado de una manera muy particular a partir de la materia. La teoría que describe el camino de la evolución no arroja ninguna duda sobre el hecho de que la mente haya evolucionado a partir de la materia.

Hemos examinado seis objeciones al interaccionismo dualista, cuatro contra la interacción y dos contra el dualismo. Ninguna de las objeciones al dualismo, el problema de otras mentes o la objeción de la evolución, es suficientemente fuerte para superar lo que parece ser verdad, a saber, que las personas tienen mente y cuerpo y que la mente y el cuerpo son muy diferentes. Dos de las objeciones contra el interaccionismo —la objeción que cuestiona dónde tienen lugar las interacciones y la objeción del principio de conservación de la energía— han sido o bien descartadas o bien neutralizadas hasta cierto grado. Las otras dos objeciones a la interacción —la objeción filosófica de la falta de factores tanto en los fenómenos mentales como en los materiales que, proviniendo de unos, afectan a los otros, y la objeción científica de la falta de un hueco en la explicación fisiológica del comportamiento humano— arroja *alguna* duda sobre el interaccionismo dualista. No tenemos, pues, justificación para aceptar esta posición mientras no hayamos examinado posiciones alternativas para averiguar si otras son menos dudosas que el interaccionismo dualista. Y puesto que dos de las objeciones más fuertes están dirigidas contra la interacción causal entre la mente y el cuerpo, un candidato obvio para constituir una teoría menos dudosa es un dualismo que eluda la interacción. Ésta es, en esencia, la posición del paralelismo.

El paralelismo

El parelismo es una forma del dualismo mente-cuerpo. Al igual que el interaccionismo afirma que una persona tiene una mente inmaterial y un cuerpo, que consta de sucesos y procesos mentales y corporales, y que los fenómenos mentales y materiales son radicalmente diferentes. Se distingue del interaccionismo, sin embargo, en que niega que haya alguna interacción causal entre mente y cuerpo. Los sucesos mentales tienen lugar en un periodo temporal, algunos causando otros, pero ninguno afectando causalmente algún suceso material. Igualmente, los sucesos materiales ocurren en diferentes lugares y momentos, algunos causando otros, pero ninguno afectando causalmente algún suceso mental. Ambos tipos de suceso tienen lugar de una manera completamente independiente. En el caso de una persona individual se admite que ciertos sucesos corporales, tales como romperse un brazo, *regularmente preceden* a ciertos sucesos mentales, tales como sentir dolor; y que ciertos sucesos mentales, tales como decidir, *regularmente preceden* a cierto comportamiento corporal, tal como mover un peón en lugar de un alfil. Pero en esos casos se afirma que no hay interacción causal en absoluto. Tener un brazo roto no *causa* dolor, y decidir mover un peón no es causa de que uno lo mueva. Tales sucesos son meramente paralelos,

en el sentido de que ciertos sucesos mentales están acompañados de ciertos sucesos corporales y de que ciertos sucesos corporales están acompañados de ciertos sucesos mentales. El paralelismo, por lo tanto, escapa a las dos objeciones que arrojan dudas sobre el interaccionismo dualista. ¿Podemos entonces concluir de ello que debemos optar por el paralelismo en lugar del dualismo? Por lo menos no todavía, porque hay una objeción al paralelismo que el interaccionismo no enfrenta. Si ésta es seria, entonces tal vez tengamos que rechazar el paralelismo por ser inferior al interaccionismo.

Una objeción al paralelismo: no puede explicar las regularidades observadas

Si el paralelismo está en lo correcto y los sucesos mentales así como los materiales tienen lugar de una manera completamente independiente, entonces no hay razón para que haya relaciones regulares entre algunos de ellos. No hay razón para que lo que siga a la fractura de un brazo no sea dolor una vez y alegría otra. Podemos entender por qué a la fractura de un brazo debe seguirle el dolor si las fracturas de huesos causan dolor, pero una regularidad semejante donde no hay una relación causal exige cierta explicación. Parece improbable que tales regularidades de acontecimientos mentales y corporales paralelos ocurrieran por mera casualidad. En consecuencia, dichas regularidades deben ser explicadas, ¿pero cómo puede explicarlas el paralelismo? No puede apoyarse en el tipo habitual de explicación causal, como el que usa el interaccionismo, y no parece haber disponible ningún otro tipo de explicación. Esta objeción, pues, consiste en que el paralelismo, a diferencia del interaccionismo, no puede explicar adecuadamente aquello que requiere de explicación y, por consiguiente, debería ser rechazada en favor de alguna otra teoría, como el interaccionismo, que puede proporcionar las explicaciones apropiadas.

En el pasado los paralelistas respondieron a esta objeción de dos maneras diferentes. Nuestra tarea será ver si alguna de estas respuestas es adecuada. Históricamente, los dos tipos diferentes de explicación de las regularidades mente-cuerpo que han ofrecido los paralelistas se han basado ya sea en la teoría del ocasionalismo ya sea en la teoría de la armonía preestablecida. Consideremos cada una de ellas.

Una respuesta: el ocasionalismo

El *ocasionalismo*, expuesto por el filósofo católico Malebranche, es la teoría de que en la ocasión en que ocurren ciertos sucesos corporales, Dios, que puede hacer que cualquier cosa sea posible, causa ciertos sucesos mentales, y en la ocasión en que ocurren ciertos sucesos mentales Dios causa ciertos sucesos corporales. De modo que aunque no haya una acción causal entre la mente y el cuerpo, podemos explicar la regularidad que hay entre ciertos sucesos mentales y ciertos sucesos físicos declarando que Dios, que tiene la más ordenada y poderosa de las mentes, causa regularmente el mismo tipo de suceso mental cada vez que ocurre cierto tipo de suceso corporal, y el mismo tipo de suceso corporal cada vez que ocurre el mismo tipo de suceso mental.

Segunda respuesta: la teoría de la armonía preestablecida

La teoría de la *armonía preestablecida*, tal y como la expuso Leibniz, afirma que la serie de sucesos corporales y la serie de sucesos mentales ocurren según un plan preestablecido, presumiblemente divino. Por lo tanto, qué suceso material se sigue de cierto suceso material está predeterminado, y qué suceso mental se sigue de cierto suceso mental está predeterminado. Además, hay una armonía predeterminada entre estas dos series independientes de sucesos. Esto es, las dos series independientes están arregladas de tal manera que ciertos sucesos en la serie material van siempre acompañados de ciertos sucesos en la serie mental, y viceversa. Esta situación ha sido comparada con dos relojes, uno de los cuales tiene carátula y manecillas pero no campanilla que dé la hora, y otro que tiene campanilla pero carece de carátula y manecillas. Si alguien observara que, cada vez que las manecillas de un reloj están en una posición, el otro da una campanada, y que, cada vez que las manecillas están en otra posición, el segundo reloj da dos campanadas, y así sucesivamente, podría concluir que hay una conexión causal entre ambos relojes, es decir, que uno causa que algo suceda en el otro. Pero si examinara la

situación con mayor cuidado se daría cuenta de que no hay ninguna relación causal entre los dos relojes. Lo único que sucede es que ambos han sido regulados y echados a andar de tal manera que cada vez que las manecillas de uno estén en cierta posición, resulta que el otro suena su campanilla cierto número de veces. Estos dos relojes caminan paralelamente y muestran una regularidad común o armonía que resulta, no de un efecto causal de un reloj sobre el otro en ciertos momentos, ni de la intervención continua de una fuerza causal externa, sino del efecto causal de un ser que, en cierto momento previo, puso a la misma hora cada reloj independientemente, de suerte que cada uno camina de cierta manera. Ahora bien, dice Leibniz:

> póngase al alma y al cuerpo en el lugar de estos dos relojes. Entonces su acuerdo o simpatía tendrán lugar de alguno de los siguientes tres modos. El *modo de la influencia* [el interaccionismo] es el de la filosofía más común. Pero puesto que es imposible concebir especies o partículas materiales, o cualidades inmateriales que puedan pasar de una de estas sustancias a la otra, este punto de vista debe ser rechazado. El *modo de la asistencia* [el ocasionalismo] es el del sistema de las causas ocasionales. Pero yo sostengo que Dios intervendría sólo de la manera en que lo haría respecto de todas las demás cosas naturales. Así que sólo queda mi hipótesis, es decir, el *modo de la armonía preestablecida* según la cual Dios ha creado cada una de estas dos sustancias desde el principio de tal manera que, aunque cada una siga sus propias leyes, que ha recibido desde el comienzo, ambas concuerdan entre sí de una manera tan completa como si ejercieran una influencia mutua o como si siempre interviniera la mano de Dios, más allá de su intervención general.[16]

Estas dos posiciones paralelistas tienen una cosa en común: que ambas postulan la existencia de una entidad inobservable —que llaman Dios— para explicar ciertas regularidades observadas entre la mente y el cuerpo. Dicha entidad es llamada *entidad teórica* porque es una entidad inobservable postulada como parte de una teoría diseñada para explicar ciertos fenómenos observados. Leibniz justifica su postulación particular en dos pasos. Primero, afirma que es necesario postular alguna cosa porque las regularidades entre la mente y el cuerpo no pueden ser explicadas

[16] G. W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, L. E. Leomker (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 1965, p. 751.

como resultado de una interacción causal mente-cuerpo, y donde una postulación es necesaria para una explicación está sin duda justificada. En segundo lugar, justifica su postulación particular considerándola preferible a la de Malebranche sobre la base de que la hipótesis de éste requiere más acción de la necesaria por parte de la entidad postulada. No cabe duda de que debemos postular nada más que lo que es necesario para explicar lo observado. Y puesto que las regularidades entre la mente y el cuerpo pueden ser explicadas postulando a Dios, pero sin postular su intervención continua en cada instancia de la regularidad entre la mente y el cuerpo, Leibniz está justificado para rechazar la teoría de Malebranche por ser inferior a la suya.

Una objeción a ambas teorías: postulan un Deus ex Machina

El principio para rechazar el ocasionalismo es que si se puede dar una explicación sin postular algo, entonces esa postulación no debe hacerse. ¿Cómo se aplica este principio a la versión de Leibniz sobre el paralelismo? Si, como él afirma, es imposible que la mente y el cuerpo interactúen, entonces es necesaria una postulación para la explicación y por lo tanto está justificada. Pero aunque hemos visto que la interacción mente-cuerpo puede ser muy misteriosa e incluso improbable, no hemos encontrado ninguna razón para pensar que es imposible. Así que no es necesario postular la acción causal de una entidad inobservable para explicar las regularidades entre la mente y el cuerpo, y por lo tanto el razonamiento de Leibniz en contra del interaccionismo y en favor de una causa postulada, fracasa.

¿Podemos ahora rechazar la teoría de Leibniz —y con ella el ocasionalismo y, por lo tanto, el paralelismo—, o hay alguna otra manera para justificar la postulación de una entidad teórica que pudiera aplicarse en este caso? Existe una. Si puede mostrarse que mediante una postulación particular podemos, no tan sólo explicar los fenómenos que requieren de una explicación, sino también predecir correctamente hechos que de otra manera habrían permanecido inadvertidos, entonces podemos justificar la aceptación del postulado sobre la base de su capacidad para incrementar el conocimiento. Dicho poder predicitivo es importante también en otro sentido, porque capacita a la hipótesis que

postula una entidad teórica para ser probada mediante la observación y la experimentación y con ello para ser confirmada o desechada. Esta capacidad para ser probada es esencial para que una hipótesis sea científica. Pero cuando una hipótesis carece de ella y de poder predictivo y no es necesaria para explicar nada, entonces es claro que debe ser rechazada. Sería meramente una hipótesis *ad hoc*, y cualquier entidad que postule para explicar algo sería lo que Leibniz llama un *deus ex machina*, esto es, una entidad teórica cuyo único uso es capacitar a su teoría para explicar lo que ésta no podría explicar de otra manera.

¿Es *ad hoc* la hipótesis de Leibniz de la armonía preestablecida, y, por lo tanto, puede su afirmación de que el ocasionalismo requiere un *deus ex machina* volverse contra su propia teoría? La hipótesis de Leibniz acerca de Dios como causa de las regularidades entre la mente y el cuerpo tendría un poder predictivo sólo si pudiéramos leer la mente de Dios y descubrir qué tipos de regularidades entre la mente y el cuerpo aún no observadas él producirá en el futuro. Pero tal lectura de la mente está más allá de nuestra capacidad. En consecuencia, la hipótesis no tiene poder predictivo y por lo tanto no se puede probar mediante la observación y la experimentación. Es ciertamente una hipótesis *ad hoc*, y su entidad postulada es un *deus ex machina*. Debe ser rechazada en favor del interaccionismo, aunque esta teoría enfrente sus propios problemas. Esto es especialmente cierto si, a pesar de las dificultades, parece ser el caso que en efecto los sucesos mentales y los sucesos corporales interactúan causalmente. No debemos rechazar una teoría que coincide con la manera como las cosas parece que son, en favor de una segunda teoría rival que sólo tiene a su favor el poder de eludir ciertas dificultades que la primera teoría enfrenta. Por consiguiente, podemos rechazar el paralelismo, ya sea que se base en la armonía preestablecida o en el ocasionalismo, en tanto candidato para remplazar al interaccionismo dualista como la teoría mente-cuerpo más plausible. El paralelismo como intento de eludir las dificultades del interaccionismo va demasiado lejos en su afirmación de que la mente y el cuerpo son completamente independientes.

EL EPIFENOMENALISMO

Si revisamos las objeciones contra el interaccionismo dualista podemos recordar que una de las objeciones más fuertes a la interacción causal mente-cuerpo es la que se basa en la falta de un hueco en la explicación fisiológica del comportamiento. Encontramos que aunque esta objeción arroja alguna duda sobre la existencia de una causalidad psico-física, esto es, que un suceso mental cause un suceso material, no tiene fuerza cuando se aplica a la causalidad físico-psíquica. Así que no hemos encontrado ninguna razón para dudar de que ciertos sucesos materiales puedan causar sucesos mentales, y hemos refutado la objeción de la evolución sobre esta base. En consecuencia, esta objeción contra la interacción mente-cuerpo puede ser eludida sin llegar al extremo del paralelismo. Lo único que tenemos que negar es que los sucesos mentales afecten causalmente a los sucesos corporales. Esto nos conduce al epifenomenalismo, punto de vista propuesto por Thomas Huxley, quien afirma:

> En nosotros todos los estados de conciencia, así como en [los brutos], son causados de manera inmediata por cambios moleculares de la sustancia cerebral. Me parece que en los hombres, así como en los brutos, no hay prueba de que algún estado de conciencia sea la causa del cambio que hay en el movimiento de la materia del organismo. Si estas posiciones están bien fundamentadas, se sigue que nuestras condiciones mentales son simplemente los símbolos, en la conciencia, de los cambios que tienen lugar automáticamente en el organismo; y que, para tomar una ilustración extrema, el sentimiento que llamamos volición no es la causa de un acto voluntario, sino el símbolo de un estado del cerebro que es la causa inmediata del acto. Somos autómatas conscientes...[17]

Podemos ver a partir de esta cita que el epifenomenalismo, al igual que el interaccionismo y el paralelismo, es un dualismo mente-cuerpo. Los humanos (y según Huxley, incluso algunas bestias) son seres conscientes. Es decir, que ciertos sucesos mentales les ocurren a los humanos. Además, por supuesto, los humanos tienen cuerpo. En lo que el epifenomenalismo difiere de

[17] T. H. Huxley, *Method and Results*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1893, p. 244.

las otras dos teorías dualistas es en la idea que tiene de la relación entre la mente y el cuerpo. Según el epifenomenalista un suceso mental es simplemente un epifenómeno, o, en otras palabras, un subproducto de ciertos procesos materiales. Cuando estos procesos materiales tienen lugar causan otros procesos materiales y producen subproductos que por sí mismos no tienen efecto sobre ninguna otra cosa. Santayana ha comparado la relación entre los sucesos corporales y los sucesos mentales con la relación entre un arroyo de montaña que se precipita hacia un pozo por encima y alrededor de algunas rocas, y el burbujeante sonido que produce el agua que corre. El sonido burbujeante es causado como subproducto del agua que corre alrededor de las rocas. No afecta el curso del agua, cuya velocidad sólo es afectada en su camino por las rocas y demás objetos que se atraviesan en su camino. Tampoco el burbujeante suproducto afecta en ningún momento al sonido que resulta de cualquier momento posterior. El sonido que se produce en cada momento es causado por la acción de las rocas y el agua, pereciendo sin dejar un solo efecto propio. Igualmente, cada suceso mental es el subproducto causal de algún suceso material en la serie ininterrumpida de sucesos materiales. Cada suceso mental es producido, transcurre y termina sin afectar causalmente ninguna otra cosa.

El epifenomenalismo es atractivo por varias razones. Una razón, la que probablemente atrajo a Huxley, es que va de acuerdo con la teoría de la evolución. Mientras más complicados se vuelven los procesos físicos, menos difícil es concebir a la conciencia evolucionando como un subproducto que no afecta causalmente el proceso material evolutivo básico. La segunda razón es que, puesto que afirma que sólo los sucesos materiales son causalmente eficaces, el epifenomenalismo evita el problema del hueco en la explicación fisiológica del comportamiento humano con el que se enfrenta el interaccionismo. La tercera es que el epifenomenalismo también es atractivo para mucha gente que le da un gran valor a la capacidad científica de control. Si el epifenomenalismo es correcto, no tenemos que saber nada acerca de los sucesos mentales para ser capaces de explicar, predecir y controlar el comportamiento humano, porque los sucesos mentales no desempeñarían ningún papel en la determinación causal del comportamiento. Como consecuencia de ello, ningún factor mental oculto es necesario para obtener predicciones precisas.

Una cuarta razón es que, a diferencia del paralelismo, el epifenomenalismo no requiere de un *deus ex machina* para explicar las regularidades entre la mente y el cuerpo porque afirma que cada suceso mental es el subproducto causal de cierto suceso material. El epifenomenalismo, pues, elude la más importante de las objeciones contra sus dos teorías dualistas rivales. Sin embargo, comparte con ambas una objeción (la objeción a las teorías dualistas que se deriva del problema de otras mentes) y otra con el interaccionismo (la objeción que se deriva de la aparente falta de factores relevantes, en los fenómenos materiales, para causar sucesos mentales). No obstante, puesto que no vemos que ninguna de estas objeciones sea muy perjudicial, bien puede ser que debamos aceptar el epifenomenalismo, a menos que enfrente objeciones importantes que aún no hemos examinado. Examinemos ahora las tres objeciones más importantes que han surgido en contra del epifenomenalismo.

Primera objeción al epifenomenalismo: rechaza los efectos de las mentes de las personas en el transcurso de los sucesos

Si el epifenomenalismo es verdadero, entonces ningún fenómeno mental tiene algún efecto causal sobre la historia de la humanidad. De modo que ninguna esperanza, deseo, sueño, alegría o pena de la gente ha afectado de alguna manera el curso de los sucesos humanos. Tampoco es correcto hablar de enfermedades psicosomáticas, o afirmar que los trastornos psicológicos afectan al comportamiento humano. No debemos explicar el comportamiento de alguien refiriéndonos a su neurosis o a su psicosis. En realidad, según esta objeción, si el epifenomenalismo es verdadero, el curso entero de la historia humana habría sido exactamente el mismo si los seres humanos no hubieran sentido alegrías o penas, si no hubieran tenido esperanzas o temores, o si no hubieran buscado algunas metas. Pero sin duda ésta es una conclusión absurda. Las esperanzas, temores y aspiraciones humanos y otras cosas similares están íntimamente conectados al curso de los sucesos humanos. El epifenomenalismo debería, entonces, ser rechazado.

Hay de hecho dos ataques diferentes en contra del epifenomenalismo expresados en esta objeción, uno tiene cierta fuerza mientras que el otro está completamente equivocado. El primero

afirma que sin duda parece que el lado mental de los seres humanos ha desempeñado un papel causal en la vida de los seres humanos. Esto, como hemos visto, está muy por debajo de la plausibilidad inicial del interaccionismo, y también se opone al paralelismo. Deberíamos, entonces, oponerlo también al epifenomenalismo aunque deberíamos recordar asimismo que puede haber razones importantes para aceptarlo. El segundo ataque va más allá del primero y afirma que si el epifenomenalismo es verdadero entonces el lado mental de los seres humanos es irrelevante para el curso de los sucesos humanos. Si bien este cargo podría levantarse contra el paralelista que rechazó tanto la armonía preestablecida como el ocasionalismo, está fuera de lugar si se aplica al epifenomenalismo. El error de esta afirmación está en que del hecho de que *A* no cause *B*, se infiere que *A* no es de ninguna manera relevante para que ocurra o no ocurra *B*. Pero esta es una inferencia falaz porque si *B* es la causa de *A*, entonces *B* sólo ocurre si *A* ocurre. Por lo tanto, si *A* no fuera a ocurrir, entonces *B* no ocurriría y el curso total de las cosas podría cambiar. Por ejemplo, supóngase que cierto proceso cerebral causa que alguien jale el gatillo de una pistola y que también tiene el subproducto causal del deseo de matar a alguien. Así que, si el asesino del presidente Kennedy no hubiera tenido ese deseo, entonces ni el proceso cerebral que lo causó, ni la acción sobre el gatillo que también resultó del proceso cerebral habrían ocurrido. De la misma manera está relacionado el lado mental de la naturaleza humana con lo que sucede incluso si el epifenomenalismo es verdadero. Así que podemos rechazar el segundo ataque de la primera objeción al epifenomenalismo sin dejar de recordar el primero.

Segunda objeción al epifenomenalismo: la teoría hace imposible su propia justificación

La segunda objeción ha sido planteada por J. B. Pratt, quien dice:

> Decir que un pensamiento es incluso en grado mínimo una co-causa del siguiente pensamiento sería arruinar al [epifenomenalismo]. En el proceso conocido como razonamiento, por lo tanto, es un error suponer que la conciencia de las relaciones lógicas tiene algo que ver con el resultado... Puede suceder que pensemos lógicamente; pero si lo hacemos no es porque la lógica tenga algo que ver con nuestra conclusión, sino porque las moléculas cerebrales se esparcen, por así decirlo, de una manera afortunada. Es evidente, por lo tanto, que puede afirmarse que ninguna conclusión que nosotros los hombres podamos alcanzar, se basa en la lógica. Siempre será imposible demostrar que alguna tesis sea lógicamente necesaria.[18]

A partir de esto Pratt concluye más adelante que el epifenomenalista está en una posición desesperanzada porque quiere sostener que puede probar su propia teoría, pero su propia teoría implica que las pruebas son imposibles.

Ésta es una objeción muy popular que por lo regular se hace contra el determinista más que contra el epifenomenalista. Sin embargo, puesto que el epifenomenalismo está obligado a afirmar que todos los fenómenos mentales tienen una causa, la afirmación se aplica igualmente bien, o, para ser más precisos, igualmente mal, a él, ya que ésta es una objeción totalmente desafortunada contra ambos puntos de vista. Demos por supuesto que, para los propósitos de esta discusión, todo suceso, ya sea material o mental, está causalmente determinado. De modo que, cada vez que yo llegue a una conclusión, he sido llevado a hacerlo por ciertos sucesos anteriores. ¿Se sigue de esto que, primero, mi conclusión no ha sido probada y, segundo, que yo no la he probado? En primer lugar, una conclusión se prueba deductivamente, por ejemplo, cuando se demuestra que se sigue deductivamente de premisas verdaderas. No importa cómo se demuestre, o quién la demuestre, o bajo qué condiciones. Una computadora puede usarse para sacar ciertas conclusiones, pero esto no demuestra que la conclusión no haya sido probada. Una justificación de la prueba de una afirmación depende de las relaciones lógicas entre las afirmaciones y no de relaciones psicológicas y causales entre pensamientos o moléculas. Así que, puesto que el epifenomenalismo hace afirmaciones acerca de relaciones causales y no lógicas, no implica que las conclusiones no puedan ser probadas.

En segundo lugar, el epifenomenalismo no implica que los humanos no pueden probar conclusiones incluso si suponemos que probar una conclusión es proceder siguiendo ciertos pasos dictados por el libre albedrío, porque el epifenomenalismo no niega ni que los humanos son capaces de proceder siguiendo dichos pasos

[18] J. B. Pratt, *Matter and Spirit*, Macmillan Publishing Co., Inc., Nueva York, 1922.

ni que tienen libre albedrío. El epifenomenalismo implica que me veo llevado a proceder siguiendo los pasos de una prueba, pero esto no implica que no lo hago guiado por mi propio libre albedrío. Es cierto que *si* el determinismo causal y el libre albedrío son incompatibles, y *si* soy llevado a hacer algo, entonces no lo hago libremente. Sin embargo, aunque el epifenomenalismo implica el determinismo mental, no implica que esto es incompatible con el libre albedrío. Además, como vimos anteriormente en el Capítulo 3, hay razones para negar la tesis de la incompatibilidad. Podemos, por lo tanto, rechazar la objeción de Pratt al epifenomenalismo. La teoría no implica que ninguna teoría puede ser probada, de manera que el epifenomenalista puede afirmar consecuentemente que su teoría es demostrable y que él puede probarla. Sin embargo, el que la haya o no probado está por decidirse.

Tercera objeción al epifenomenalismo: necesita ganchos nomológicos

Herbert Feigl ha expuesto la tercera objeción al epifenomenalismo. Intenta evaluar las teorías opuestas de la relación mente-cuerpo dándoles, en comparación, una mayor categoría, más o menos como lo hemos estado haciendo. Primero Feigl pone al epifenomenalismo por encima del interaccionismo, pero entonces lo rechaza en favor de otra teoría. Justifica su rechazo del interaccionismo afirmando que es incompatible con un objetivo básico de la ciencia. Según Feigl, la ciencia debería luchar por alcanzar el punto en que todo comportamiento, humano y no humano, pueda ser explicado y predicho por las ciencias físicas y por el comportamiento relevante observable públicamente. En consecuencia, piensa que el epifenomenalismo es preferible al interaccionismo, el cual requiere de causas privadas, es decir inobservables, y es por lo tanto incompatible con este objetivo de la ciencia.

Feigl rechaza el epifenomenalismo porque piensa que exige que interpretemos ciertas leyes científicas de una manera muy peculiar. Dice:

> Acepta dos clases de leyes fundamentalmente diferentes —las leyes causales usuales y las leyes de correspondencia psicofisiológica. Las leyes físicas (causales) conectan los sucesos en el mundo físico a la manera de un complejo tejido, mientras que las leyes de correspondencia implican relaciones de sucesos físicos con "ganchos" puramente mentales. Estas leyes de correspondencia son peculiares en el sentido de que debe esperarse que postulen "efectos" (los estados mentales como variables dependientes) que por sí mismos no funcionan, o al menos no parecen necesitarse, como "causas" (variables independientes) para ningún comportamiento observable.[19]

La objeción de Feigl al epifenomenalismo es que requiere que haya dos tipos muy diferentes de leyes causales. Usualmente las leyes causales son leyes que expresan conexiones causales entre sucesos, cada uno de los cuales es parte de la serie continua de causas y efectos que determina causalmente lo que ocurre en cada momento. De manera que las leyes causales comunes relacionan sucesos que, aunque causados, son en sí mismos factores causales que determinan lo que ocurre después de ellos. Sin embargo, si el epifenomenalismo fuera verdadero, entonces las leyes psicofísicas —esto es, las leyes que relacionan sucesos mentales y físicos— serían completamente diferentes. Serían leyes que expresarían en cadenas causales una relación causal entre sucesos físicos y sucesos mentales que no son ni parte de una cadena causal ni afectan causalmente a ninguna cadena. Estos sucesos mentales serían lo que Feigl ha llamado "ganchos nomológicos" —esto es, factores que, aunque sean componentes integrales de ciertas leyes, se enganchan inútilmente porque son innecesarios para la explicación y predicción del comportamiento humano. Feigl piensa que cualquier teoría que requiera leyes que involucren ganchos nomológicos es inferior a una teoría que requiere sólo el tipo común de ley. Por consiguiente, aunque piensa que el epifenomenalismo es preferible al interaccionismo, que requiere de *causas* no observables, también piensa que una teoría que tampoco requiere de *efectos* no observables sería, a su vez, preferible al epifenomenalismo. Como veremos cuando examinemos la teoría del doble lenguaje, Feigl piensa que ha encontrado una teoría semejante.

Hay dos cosas que podemos decir acerca del argumento de Feigl. Primera, que rechaza el interaccionismo por razones similares a las expresadas en la segunda objeción científica. Vimos

[19] H. Feigl, "Mind-Body, *Not* a Pseudoproblem", en Hook, *Dimensions of Mind*, p. 37.

que Broad admite que el interaccionismo deja un hueco en la explicación fisiológica del comportamiento humano, pero aún no hemos decidido cuán perjudicial es este problema. Segunda, que aunque podemos estar de acuerdo en que si no hubiera más razones disponibles para escoger entre las dos teorías —en igualdad de circunstancias—, entonces debemos aceptar la que no requiere de ganchos nomológicos. La objeción de Feigl por sí misma no parece particularmente fuerte. Si bien demuestra que las leyes psicofísicas serían únicas si el epifenomenalismo fuera verdadero, no muestra que el epifenomenalismo requiere de algo diferente a cualesquiera procedimientos científicos de observación y experimentación. Tiene consecuencias únicamente sobre cómo interpretamos las leyes basadas en lo observado. Entonces, una objeción semejante seguramente no es fatal y ni siquiera terriblemente perjudicial.

Comparación entre el interaccionismo dualista y el epifenomenalismo

Ya hemos rechazado una teoría dualista, a saber, el paralelismo. Acerca de las otras dos teorías dualistas, el interaccionismo dualista y el epifenomenalismo, queda poco por decir fuera de una comparación explícita de ambas. Cuando sopesamos las objeciones a cada una, encontramos que ambas comparten dos.

1. La objeción del problema de otras mentes.
2. La objeción de la aparente falta de características relevantes para la interacción causal.

También hemos visto que el epifenomenalismo enfrenta dos objeciones que el interaccionismo elude:

3. La objeción de que el epifenomenalismo niega algo que parece verdad, que los sucesos mentales tienen eficacia causal.
4. La objeción de que el epifenomenalismo requiere ganchos nomológicos.

Y hemos encontrado dos objeciones al interaccionismo que el epifenomenalismo elude:

5. La objeción de que el interaccionismo necesita algo contrario a la experiencia empírica, a saber, que hay un hueco en una explicación puramente fisiológica del comportamiento humano.
6. La objeción de que el interaccionismo necesita que los sucesos mentales afecten causalmente al cuerpo de una manera que o bien resulta inexplicablemente misteriosa o bien viola un principio científico.

¿Cómo habremos de evaluar la relativa fuerza de estas objeciones, y en consecuencia, cómo habremos de decidir entre ambas teorías? Sin duda resulta que la objeción (5) es la más grave porque acusa al interaccionismo de necesitar algo que está en conflicto con la evidencia empírica. Parecería, entonces, que la gravedad de (5) pesa más que la de (4), y tal vez debamos descontar la aparente eficacia de los sucesos mentales y preferir al epifenomenalismo por encima del interaccionismo. Sin embargo, antes de tomar esta decisión veamos otra vez la objeción (5), ya que se ha vuelto clave.

Hemos venido aceptando que lo que dice Broad acerca del lugar de los sucesos mentales en la explicación del comportamiento humano expresa correctamente lo que el interaccionismo requiere. Hemos estado suponiendo que una de las maneras más probables en que los sucesos mentales afectan al cuerpo es variando la resistencia de determinadas sinapsis nerviosas en el cerebro y cambiando entonces los caminos de ciertos impulsos nerviosos. Parece obvio, por lo tanto, que debemos incluir algo como el efecto de los sucesos mentales sobre la resitencia de las sinapsis si hemos de explicar determinado comportamiento humano. Así que la objeción (5) parece convincente. No obstante, es posible que el interaccionismo pueda eludirla. Es verdad que si los sucesos mentales afectan causalmente al cerebro, entonces una explicación *completa* debe incluir causas mentales. Pero no está claro que una explicación adecuada para todas las necesidades del fisiólogo deba ser una explicación completa.

Supongamos que todo suceso, ya sea material o mental, tiene una causa. Dado esto, es posible que cierto tipo de suceso cerebral, llamémosle *C*, vaya siempre seguido de cierto tipo de impulso nervioso, llamémosle *N*, y también de cierto tipo de suceso mental, *M*. Supongamos también que los caminos de los impulsos nerviosos dependen de las resistencias relativas de las sinapsis, y que los sucesos mentales pueden afectar causalmente a estas re-

Figura 3

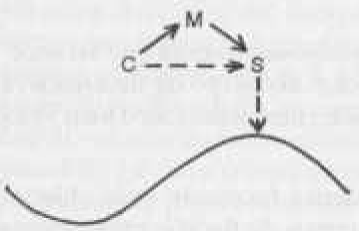
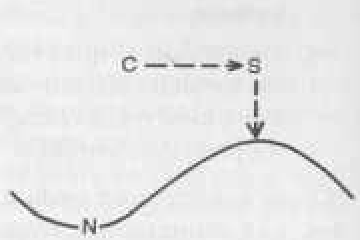


Figura 4



C = suceso cerebral
M = suceso mental
N = impulso nervioso
S = sinapsis
$X \longrightarrow Y$ = X causa Y
X – – → Y = X afecta causalmente a Y
camino del impulso nervioso

sistencias. Dado todo esto, entonces podemos ver cómo *M* puede ser causado por *C* y cómo *M* podría a su vez afectar causalmente el camino de *N* al afectar causalmente la resistencia de ciertas sinapsis, como se puede ver en la Figura 3. La consecuencia de esto es que, dada la ocurrencia de *C*, resulta de ello que *N* toma cierto camino debido al efecto de *C* sobre *M* y de *M* sobre las sinapsis. A partir de lo que podría observar el neurofisiólogo, sin embargo, parecería no haber necesidad de una causa mental en su explicación de los sucesos neurales. Parecería que *C* sólo causaría que *N* tomara un camino determinado, como se puede ver en la Figura 4. Un neurofisiólogo podría incluso tomar esto como un caso de causalidad próxima y por lo tanto considerarlo como un hecho bruto inexplicable. De todas maneras podría explicar y predecir todo comportamiento humano para el que *C*, *N* y *M* fueran causalmente relevantes sin ninguna necesidad de una causa mental. Así que su explicación es puramente fisiológica y a la vez científicamente adecuada. Pero en un sentido importante no es completa porque omite un factor causal, el suceso mental *M*. Por consiguiente, el interaccionismo dualista es, contrariamente a lo que establece la objeción (5), compatible con la evidencia observada de que no se necesita ninguna causa mental para las ex-

plicaciones del comportamiento humano que satisfaga todos los requerimientos del fisiólogo.

El interaccionismo, entonces, es compatible con que no haya un hueco en las explicaciones fisiológicas, y también es compatible con que haya huecos que requieran causas mentales. Esto lo distingue de muchas teorías con las que compite. Por lo tanto en lugar de la falta de un hueco observado que se opone al interaccionismo, la posibilidad de causas mentales contaría a favor del interaccionismo si un examen ulterior hace evidente que hay un hueco que requiere de causas mentales. Los que sostienen la objeción (5) pueden haberse equivocado al pensar que el interaccionismo implica que el determinismo causal no se aplica a los sucesos mentales, de manera que no habría modo de establecer cómo *M* afectaría a las sinapsis. De ahí que, dadas solamente *C* y *N* no habría manera de saber qué camino tomaría *N*. Pero el interaccionismo es compatible con el determinismo causal completo.

Volvamos sobre nuestra evaluación comparativa del interaccionismo y el epifenomenalismo ahora que hemos rechazado la objeción (5) hecha a aquél. Si bien el interaccionismo, a diferencia del epifenomenalismo, no requiere ganchos nomológicos y puede adaptar la creencia plausible de que los sucesos mentales afectan causalmente al cuerpo, elude estos problemas exigiendo tan sólo un tipo de efecto inexplicable de lo mental sobre lo físico. Ninguna de las teorías es por lo tanto completamente satisfactoria. ¿Pero es una más razonable que la otra? Hemos acordado que el interaccionismo puede por lo menos neutralizar el perjuicio de la objeción (6) afirmando que lo inexplicable es el efecto inmediato de los sucesos mentales sobre el cerebro, y ningún caso de causalidad inmediata es explicable. Sobre esta base podemos concluir que el interaccionismo enfrenta objeciones menos serias que el epifenomenalismo, así que el interaccionismo es el más razonable de los dos. Además podemos concluir que el interaccionismo es el dualismo más plausible, porque hemos rechazado previamente ambas versiones del paralelismo. No obstante, sigue enfrentando objeciones que una teoría diferente tal vez sea capaz de evitar. Si hemos de encontrar dicha teoría, debemos pasar a las teorías monistas, la más conocida de las cuales es el materialismo reduccionista.

EL MATERIALISMO

El *materialismo* es generalmente considerado el principal oponente del interaccionismo dualista. Es la teoría que dice que todo lo que existe es material y que lo que se tiene por mental, y por lo tanto inmaterial, o bien no existe o bien es totalmente idéntico a algo material. La exposición clásica de esta teoría aparece en la filosofía de Hobbes, si bien Hobbes, al igual que muchos otros materialistas, como veremos, tiene problemas para ser completamente consistente. En el centro del materialismo de Hobbes está su concepción de los sentidos, los cuales según él son la fuente de todos los pensamientos, imaginaciones, sueños y recuerdos humanos, "ya que no hay nada concebido por la mente humana que no haya sido primero, ya sea totalmente o en partes, adquirido mediante los órganos de los sentidos. Lo demás se deriva de ese origen."[20] Su materialismo se hace evidente cuando dice que los sentidos son "cierto movimiento interno de lo sensible, generado por cierto movimiento interno de las partes del objeto y propagado a través de todos los medios a la parte más interna del órgano".[21] De manera que para Hobbes todo lo que existe es o bien un objeto material o bien algún suceso físico que consiste en algunos objetos materiales en movimiento. Algunos de estos movimientos físicos son lo que constituye los sentidos y, por consiguiente, todo el ámbito de lo mental. Hobbes, pues, no niega la existencia de los fenómenos mentales. Más bien, parece reducirlos a movimiento y por lo tanto a fenómenos materiales.

Debido a su reducción de lo mental a movimiento físico, Hobbes puede ir más allá de su afirmación del materialismo y llegar a una reivindicación del mecanicismo. En su introducción al *Leviathan* dice:

> Pues la vida no es sino el movimiento de miembros, cuyo comienzo está en alguna parte interior; ¿por qué no podemos decir que todos los *autómatas* (máquinas que se mueven mediante resortes y engranajes como un reloj) tienen una vida artificial? ¿Pues qué es el *corazón* sino un *resorte*; y los *nervios* sino muchas *cuerdas*, y las *articulaciones* sino muchos *engranajes*, que hacen que se mueva todo el cuerpo tal como fue concebido por el artífice?[22]

[20] Hobbes, *Leviathan*, Parte I, Capítulo I.
[21] Hobbes, *Elementos de filosofía*, Parte IV, Capítulo XXV.

Desde este punto de vista las cosas vivientes, incluyendo a los seres humanos, no son diferentes de las cosas no vivientes. En principio son exactamente como máquinas al igual que un reloj, si bien mucho más complicadas. Podemos explicar y predecir todos los movimientos de las máquinas y sus partes aplicando las leyes de la mecánica a nuestro conocimiento de la localización espacial y de la masa de los objetos y fuerzas materiales relevantes que actúan sobre ellas. Mediante usos similares de estas leyes podemos, de acuerdo con Hobbes, explicar todo el comportamiento de las cosas vivientes. Según Hobbes, pues, todas las cosas son objetos materiales de cierto tipo, y la ciencia de la mecánica es suficiente para explicar y predecir el comportamiento de todas las cosas, vivientes y no vivientes. Hobbes, por lo tanto, no es solamente un materialista, sino también un mecanicista. Sin embargo, el mecanicismo de Hobbes no es esencial a su materialismo, puesto que el materialismo no implica el mecanicismo. Es posible que todo sea material y que algunos sucesos sólo se produzcan por casualidad, y en consecuencia, no sean explicables o predecibles por la ciencia de la mecánica. Puesto que aquí sólo estamos interesados en el materialismo no necesitamos seguir considerando al mecanicismo.

De la solución materialista que Hobbes da al problema mente-cuerpo se sigue que la ciencia de la psicología es reducible a, o remplazable por, la física, si bien lo contrario no es verdadero —es decir, que si la psicología es reducible a la física, no se sigue que las cosas vivientes no sean en principio diferentes de la cosas no vivientes. Lo único que se sigue es que los datos de la psicología no son diferentes de los datos de la física. Por ejemplo, si se afirma que los datos de la psicología son tan sólo comportamiento, esto es, movimientos y sonidos patentes del cuerpo humano, entonces la psicología bien puede ser reducible a la física, en el sentido de que podríamos explicar y predecir con leyes físicas todo el comportamiento que podríamos explicar y predecir con leyes psicológicas.

[22] *Leviathan*, Introducción.

Una concepción que es claramente compatible con esta idea de la psicología como ciencia de la conducta, pero que es incompatible con el materialismo, es el epifenomenalismo, el cual, como acabamos de ver, afirma que mientras que ciertos procesos materiales causan y producen estados y sucesos mentales, estos estados y sucesos no tienen ningún efecto sobre los procesos materiales y ni siquiera sobre otros procesos mentales. Por consiguiente, si el epifenomenalismo es verdadero, entonces una psicología conductista es suficiente para explicar y predecir todo el comportamiento humano, pero entonces el materialismo es falso. Otros puntos de vista compatibles con la psicología conductista mas no con el materialismo son, una teoría neutral de la identidad, la cual discutiremos en este mismo capítulo, y el paralelismo, que, aunque es dualista, niega la interacción mente-cuerpo y por lo tanto es compatible con una explicación completamente fisicalista del comportamiento humano.

No obstante, aunque haya buenas razones para clasificar a Hobbes entre los materialistas, hay pasajes en sus escritos en los que parece más un dualista de tipo epifenomenalista. Así parece cuando dice que, "los sentidos, en todos los casos, no son originalmente más que fantasía, ocasionada, como he dicho, por la presión, es decir, por el movimiento de las cosas externas sobre nuestros ojos, oídos, y demás órganos a ello destinados".[23] Los sentidos son, pues, fantasía, y la fantasía es, según Hobbes, la apariencia de movimiento más que el movimiento mismo, lo cual se opone a su anterior caracterización de los sentidos como movimiento. Pero si los sentidos son apariencia, parecería entonces que no sólo hay objetos materiales en movimiento o en reposo, sino también apariencias completamente diferentes. Por lo tanto Hobbes se enfrenta con el problema central de los materialistas: cómo incorporar a su teoría algo que parece serle completamente ajeno, esto es, apariencias tales como las alucinaciones, sueños e imágenes mentales, así como otros fenómenos tales como sensaciones, emociones y pensamientos.

Al principio de nuestra discusión sobre el materialismo se señaló que un materialista podría tratar de manejar los fenómenos mentales de dos maneras. Podría admitir, como lo hizo Hobbes, que hay fenómenos mentales, tales como las sensaciones, pero

[23] *Leviathan*, Parte I, Capítulo I.

podría afirmar que son totalmente reducibles a algo material. Si hiciera esto, sería lo que nosotros llamaremos un materialista "reduccionista". Sin embargo, podría en cambio negar que haya entidades mentales. Si hiciera esto, sería lo que llamaremos un materialista "eliminador". Frente a ello, ningún enfoque resulta muy prometedor. Después de todo, como lo indicamos al principio de este capítulo, los fenómenos mentales parecen ser sin duda *radicalmente diferentes* de los fenómenos materiales, tan radicalmente diferentes, de hecho, que el dualismo parece en principio muy plausible. Por lo tanto, al decir que todos los fenómenos mentales son verdaderos fenómenos materiales, el materialismo reduccionista parece sencillamente decir que algunas cosas que son radicalmente diferentes de los fenómenos materiales son, después de todo, verdaderos fenómenos materiales. Esta afirmación resulta incoherente. Sin embargo, la segunda manera de manejar los fenómenos mentales, es ligeramente mejor, porque si el materialista reduccionista niega que haya fenómenos mentales, parece claramente negar que haya pensamientos, sentimientos, deseos, esperanzas, sueños, e incluso dolores. Pero seguramente cualquier teoría que niegue la existencia de dichos fenómenos es falsa, porque si hay algo de lo que podemos estar seguros es de que somos conscientes de nuestros sentimientos, deseos, dolores, etc. Además, puesto que el solo hecho de ser consciente es un estado mental, tendríamos que negar que alguien fuera consciente de las cosas. Pero, como lo precisó Descartes, aunque cada uno de nosotros pueda dudar de la existencia de casi todo, incluyendo otras mentes, no puede dudar de que está dudando, y si está dudando es consciente. Así que parece un hecho innegable el que por lo menos un ser está en el estado mental de la conciencia. Si una teoría implica lo contrario, entonces tenemos una buena razón para rechazarla. Por consiguiente, la segunda manera en que el materialista podría tratar de manejar los fenómenos mentales no resulta más útil que la primera.

Una manera de contribuir a la delimitación de las perspectivas de las teorías materialistas es contrastándolas con otras opciones. Podemos hacerlo mediante la siguiente tabla:

	Dualismo (de todos tipos)	*Materialismo*
Objetos mentales como las mentes	Entidades puramente inmateriales como las almas; totalmente carentes de propiedades materiales.	*Ya sea:* (1) entidades puramente materiales como los cerebros; *o* (2) niega completamente que haya mentes.
Otros objetos mentales como las sensaciones	Entidades puramente inmateriales, totalmente carentes de propiedades materiales.	*Ya sea:* (1) entidades puramente materiales como las partes del cerebro, o tal vez los movimientos corporales; *o* (2) niega que haya dichos objetos mentales.
Sucesos mentales	Sucesos, como los sueños, que consisten totalmente en objetos mentales inmateriales.	*Ya sea:* (1) sucesos como los sueños, que consisten totalmente en objetos materiales como las partes del cerebro; *o* (2) niega totalmente que haya dichos sucesos mentales.
Estados mentales, como la psicosis	Condición o situación de un objeto mental inmaterial.	*Ya sea:* (1) una condición o situación de cierto objeto material como el cerebro o un cuerpo humano; *o* (2) niega completamente que haya dichos estados.

Hay pocas cosas que señalar acerca de esta tabla. Primero, vemos que ni el dualismo ni el materialismo repiten simplemente las definiciones de los términos con los que empezamos el capítulo. Así que ambos tipos de teoría van más allá de las definiciones mínimas de términos tales como 'objeto mental', 'suceso mental' y 'estado mental'. Segundo, nótese cómo destaca la falta de plausibilidad inicial del materialismo eliminador: los distintos tipos de

entidades mentales que por lo general pensamos que existen son sencillamente rechazados. Esto aparece en la cláusula (2) de cada entrada en el lado materialista de la tabla. Debe también notarse que cuando el materialista eliminador niega que haya fenómenos mentales, no está simplemente diciendo que no hay fenómenos mentales *tal como los concibe el dualista*. Esto es, no está simplemente diciendo que no hay fenómenos mentales *inmateriales*. Todos los materialistas afirman esto. Lo que se está proponiendo es la tan atrevida tesis de que no hay fenómenos mentales, ya sean interpretados como entidades inmateriales o materiales. Una vez que vemos sencillamente cuán atrevida es realmente la tesis del materialismo eliminador, también vemos sencillamente por qué muchos filósofos están dispuestos a rechazarla sin pensarlo más. Ven en el materialismo eliminador una extravagancia.

Aun así, el materialismo eliminador ha sido defendido; consideraremos dos teorías que se han propuesto como maneras de salvar al materialismo eliminador. La primera, conocida como conductismo analítico o lógico, intenta eludir el problema que enfrenta el materialismo eliminador analizando el significado de expresiones psicológicas del lenguaje en términos de expresiones puramente fisicalistas. Esta eliminación de la necesidad de términos psicológicos tiene como fin justificar la eliminación correspondiente de entidades psicológicas. Una segunda teoría se concentra en la referencia o designación de términos psicológicos, en lugar de su significado, con el fin de eliminar entidades psicológicas. Este intento utiliza lo que se llama "teoría del doble lenguaje", porque afirma que hay dos maneras muy diferentes de referirse a ciertas entidades físicas. Los términos psicológicos y ciertos términos fisicalistas se refieren a, o designan, o nombran las mismas entidades, a saber, ciertos procesos físicos del cuerpo humano. Como puede verse, ambas teorías enfocan una cuestión filosófica sustancial mediante un examen explícito de ciertas características del lenguaje. En este sentido ejemplifican la reciente tendencia en Gran Bretaña y Estados Unidos a enfocar a la filosofía desde la lingüística. La opinión de muchos de estos filósofos lingüistas es que el lenguaje tiene la clave para poner término a los problemas y enigmas que durante siglos han dejado perplejos a los filósofos.

EL CONDUCTISMO ANALÍTICO Y EL MATERIALISMO ELIMINADOR

El conductismo analítico es la teoría según la cual todas las oraciones que usan términos psicológicos o mentalistas se pueden transformar mediante el análisis de lo que significan en oraciones que no usen términos psicológicos, sino sólo términos que se refieren a cierto tipo de comportamiento corporal. Esta teoría, pues, afirma que aunque haya muchas oraciones verdaderas que usen términos psicológicos, no tenemos que inferir de ello que estos términos se refieran a objetos, sucesos y estados mentales, porque podemos reformular cada una de estas oraciones de tal manera que sólo usemos términos que se refieran a objetos, sucesos y estados materiales. Por consiguiente, el conductista analítico admite que oraciones tales como 'Me gustas', 'López cree que está lloviendo' y 'Pérez padece un complejo de inferioridad', son verdaderas en muchos casos. Por lo tanto no está obligado a defender la poco plausible oración 'No hay fenómenos mentales como las creencias y los sentimientos'. Pero, habiendo admitido esto, afirma que puede seguir siendo un materialista consistente porque admitir que una oración es verdadera no es comprometerse con aquello a lo que se refiere. El conductista analítico dice que las oraciones psicológicas realmente se refieren al comportamiento corporal humano, e intenta mostrarlo mediante la manera en que analiza su significado. Parece, pues, que al considerar que el lenguaje "opera en un plano semántico", el materialista puede eludir el predicamento que acabamos de describir.

Antes de que pasemos a evaluar críticamante el conductismo analítico tenemos que hacer otras dos cosas. La primera es distinguir al conductismo analítico del conductismo metodológico, distinción ignorada frecuentemente; y la segunda es explicar el concepto de análisis relevante para el conductismo analítico. Al discutir la posición de Hobbes afirmamos que una psicología conductista es compatible con el epifenomenalismo y también con el paralelismo. También es compatible con la versión determinista del interaccionismo que desarrollamos cuando discutimos la objeción al interaccionismo basada en el hueco supuestamente necesario para la explicación fisiológica. De modo que una psicología conductista es compatible con todos los dualismos mente-cuerpo que hemos discutido. Esto es porque una psicología conductista,

como vimos, toma como único objeto de estudio de la psicología al comportamiento humano corporal, pero no tiene que declarar que no hay fenómenos mentales. La teoría que propone este tipo de psicología ha sido llamada conductismo. Pero puesto que es una teoría sólo acerca de la metodología de la ciencia de la psicología, sería mejor llamarla "conductismo metodológico". Podemos ver, pues, que el conductismo metodológico, el conductismo relevante para la ciencia de la psicología, es compatible con el dualismo mente-cuerpo así como con el materialismo. De ahí que difiera notoriamente del conductismo analítico. El conductismo analítico, como aquí ha sido interpretado, implica al materialismo, en cambio el conductismo metodológico no, porque es compatible con el dualismo. Es verdad que muchos conductistas metodológicos, especialmente los primeros que hubo, como Watson, parecen haber pensado que el materialismo queda implicado en el conductismo metodológico, pero esto es porque no distinguían suficientemente entre las afirmaciones acerca de los requerimientos metodológicos de la ciencia y las afirmaciones que sostienen posiciones metafísicas.

Al discutir el conductismo analítico nos interesa analizar lo que significan ciertas expresiones lingüísticas, y por lo tanto nos interesa lo que se llama análisis del significado. Este puede definirse como el método lingüístico que analiza el significado de una expresión lingüística (el *analisandum*) de dos maneras diferentes. La primera es proporcionando otra expresión lingüística (el *analisans*) que es sinónimo del *analisandum*. La segunda es proporcionando expresiones tales que (1) cada una sea sinónima de ciertas expresiones clave que contienen el *analisandum*; y (2) que ninguna contenga alguna expresión sinónima del *analisandum*. El primer tipo de análisis del significado es una definición explícita y el segundo es una definición contextual. La distinción entre ambos es importante porque sólo el último es relevante para el conductismo analítico, como algunos ejemplos lo mostrarán. Podemos dar una definición explícita de 'humano' diciendo que 'humano' equivale por definición a 'animal racional', o, como lo expresaremos:

'humano' $=_{df}$ 'animal racional'

Definiríamos explícitamente 'soltero' como sigue:

'soltero' $=_{def}$ 'varón no casado'.

Por otro lado, podríamos empezar a dar una definición contextual del término 'existente' diciendo que una oración tal como 'Muchas cosas extrañas son existentes', puede analizarse como:

'Muchas cosas extrañas son existentes $=_{def}$ 'Hay muchas cosas extrañas'.

Aquí en el *analisans* no hay ninguna palabra o frase sinónima de 'existente'.

Veámos ahora por qué sólo las definiciones contextuales son relevantes para el conductismo analítico. Tomemos la siguiente oración:

La familia promedio norteamericana tiene 1.3 coches.

Supongamos que es verdad, que convencemos a alguien de que es verdad, y que entonces éste exclama que nunca se había dado cuenta de que, en Estados Unidos había una familia con una fracción de coche. Trataríamos por supuesto de explicarle que entendió mal lo que quisimos decir. No estábamos hablando de —no nos estábamos refiriendo a— una familia real. Aunque la oración es correcta, realmente no hay tal familia. Esto dejaría a nuestro amigo completamente confundido. ¿Cómo puede ser correcta esa oración y no haber tal familia? Lo que tendríamos que hacer es mostrarle que las familias promedio son de cierta manera eliminables a diferencia de las familias ordinarias. El problema de eliminar a esta familia promedio es igual al del materialista eliminador. No podemos *identificar* a esta familia promedio con una familia ordinaria porque parecería que estamos diciendo que realmente hay una familia con 1.3 coches. ¿Qué haríamos para eliminar esta familia promedio? Tendríamos que volver a expresar toda la oración de tal manera que ninguna de las expresiones que contiene parezca referirse a una familia promedio, sino sólo a familias ordinarias. Para este propósito una definición explícita no sería de ninguna ayuda. Supóngase que sustituimos la oración anterior 'la familia promedio norteamericana' con el siguiente *analisans*:

la familia norteamericana que tiene el número promedio de coches.

Aquí hemos logrado proporcionar una definición explícita. ¿Ayudaría ésta a nuestro equivocado amigo? En lo absoluto, porque el *analisans* de 'la familia promedio norteamericana' que hemos proporcionado, es una expresión que parece referirse a esa misma familia extraña. Podemos, sin embargo, ayudar a nuestro amigo, si definimos contextualmente 'la familia promedio norteamericana' proporcionando una oración sinónima de la oración que lo confunde pero que no contenga una frase sinónima de 'la familia promedio norteamericana'. Tomemos la siguiente oración:

El número de familias con coche en Estados Unidos, dividido entre el número de familias norteamericanas equivale a 1.3.

Aquí no tenemos 'la familia promedio norteamericana' ni una expresión sinónima. Sólo tenemos expresiones que se refieren a familias ordinarias y a coches, y nadie tiene que asombrarse por la extraña familia que tiene una fracción de coche. Hemos analizado un tipo muy extraño de entidad mediante una definición contextual porque hemos mostrado que no necesita utilizarse ninguna expresión que parezca referirse a dicha entidad. Sólo necesitamos usar expresiones que se refieran a entidades ordinarias. Así que si vamos a analizar ciertas entidades, no podemos usar definiciones explícitas. Sólo las definiciones contextuales pueden ayudar. Veamos si pueden ayudar al conductista analítico.

Un intento por justificar el conductismo analítico: el criterio de verificabilidad del significado

Mucha gente dudaría de que las oraciones que incluyen términos psicológicos podrían ser definidas contextualmente en términos de oraciones que sólo contienen términos conductistas. Otros, sin embargo, dicen que no importa cuán difícil pueda ser encontrar definiciones contextuales adecuadas de este tipo, de todas maneras pueden encontrarse. Esta confianza en el conductismo analítico fue expresada por Carl Hempel, quien en cierto momento afirmó:

> Todas las expresiones psicológicas que tienen sentido, es decir, que en principio son verificables, son traducibles a proposiciones que no incluyen conceptos psicológicos, sino sólo conceptos de la física. Las

> proposiciones de la psicología son en consecuencia proposiciones fisicalistas. La psicología es una parte integral de la física.[24]

Un ejemplo de oración psicológica que Hempel considera verificable, y por lo tanto con sentido y traducible a una oración fisicalista, es la afirmación de "que el Sr. Pérez padece fuertes sentimientos de inferioridad de tal o cual tipo. . .".[25] Puesto que esta oración sólo puede ser confirmada o refutada observando el comportamiento de Pérez, la oración "sólo significa esto: tales y cuales acontecimientos tienen lugar en el cuerpo del Sr. Pérez en tales y cuales circunstancias".[26]

Es importante señalar que aunque una oración como 'Pérez sufre los sentimientos de inferioridad *a*, *b* y *c*', la cual podemos llamar oración *P*, no parece significar o ser traducible a ningún tipo de oración fisicalista, dicha oración no puede significar otra cosa, dado el criterio de significado de Hempel, si ha de considerarse como una oración con sentido. Podemos poner la posición de Hempel en un argumento deductivo como el siguiente:

1. Las condiciones de verificación de *P* son el comportamiento de Pérez bajo tales y cuales condiciones.
2. Los significados de las oraciones son las condiciones de su verificación.

   Por lo tanto

3. El significado de *P* es el comportamiento de Pérez bajo tales y cuales condiciones.

Puesto que *P* no es diferente de otras oraciones psicológicas, este argumento puede generalizarse para concluir que el significado de cualquier oración psicológica es el comportamiento de alguna persona o personas bajo ciertas condiciones. En consecuencia, dado el anterior argumento, se sigue que para cada oración psicológica podemos encontrar una oración fisicalista con el mismo significado. Y puesto que las oraciones fisicalistas relevantes versan sobre ciertos sucesos y estados corporales, podemos concluir

[24] C. Hempel, "The Logical Analysis of Psychology" en H. Feigl y W. Sellars (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1949, p. 378.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*

que todas las oraciones psicológicas pueden ser analizadas por medio de oraciones que sólo utilicen términos conductistas —es decir, el conductismo analítico es correcto. Pero, desde luego, lo importante es si el argumento de Hempel es válido. Sin duda parece aceptable si hay una buena razón para aceptar la premisa (2), porque lo único que necesitamos para justificar la premisa (1) para cualquier oración psicológica particular es encontrar la manera particular como de hecho la verificamos cuando observamos el comportamiento humano. Pero la premisa (2) no es en modo alguno obvia.

Si nos fijamos en la premisa (2) podemos ver que representa una teoría específica acerca del significado de las oraciones. Éste es el tipo de teoría que cualquier enfoque lingüístico sobre el nivel semántico debe considerar. La teoría particular que Hempel ofrece es la que han propuesto durante los últimos cuarenta años los filósofos conocidos como positivistas lógicos o empiristas lógicos.[27] La posición de estos filósofos es que sólo hay dos tipos diferentes de oraciones, las cuales son literalmente o verdaderas o falsas. Todas las otras oraciones carecen de valor de verdad. Todo el mundo está de acuerdo en que hay ciertos tipos de oraciones que carecen de valor de verdad, es decir, no son ni verdaderas ni falsas, pero el positivista lógico rechaza más oraciones que la mayoría de los otros. Todos estaremos de acuerdo en que las oraciones que expresan órdenes (tales como '¡Cierra la puerta!'), las oraciones que se usan para hacer pregunatas (tales como '¿A dónde vas?'), las oraciones que expresan sentimientos (tales como '¡Viva nuestro equipo!'), y muchas otras clases de oraciones no son ni verdaderas ni falsas. Pero la mayoría de nosotros piensa que oraciones tales como 'Dios creó el cielo y la Tierra y todas las cosas', 'Debemos ayudar a los demás', 'Esta pintura es hermosa', y 'La mente es distinta del cuerpo', son verdaderas o falsas. Esto es, pensamos que las expresiones religiosas, éticas, estéticas y metafísicas, son, en general, verdaderas o falsas. Pero en ello no está de acuerdo el positivista lógico, porque piensa que el único tipo de oración que tiene valor de verdad es el de las oraciones empíricamente verificables o el de las que son anlíticamente verdaderas o falsas. El positivista, pues, sostiene la opinión de que

[27] Para la exposición clásica del positivismo lógico, véase A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover, Nueva York, 1952.

si una oración no es analíticamente verdadera o falsa y no hay manera posible de verificarla mediante la observación, entonces debemos concluir que la oración no es ni verdadera ni falsa, sino que desempeña otro papel dentro del lenguaje. Dicha teoría ha sido denominada *criterio de verificabilidad del significado*. De modo que muchas expresiones éticas, estéticas, religiosas y metafísicas no son analíticamente verdaderas o falsas ni son verificables mediante la observación, de ahí que los positivistas hayan afirmado que sirven para expresar ciertos sentimientos o deseos o esperanzas de los hablantes y no para expresar algo verdadero o falso.

Hempel ha afirmado en su segunda premisa que el significado de las oraciones es la condición de su verificación, de modo que si no hay manera de verificar una oración, entonces no tiene valor de verdad y es lo que podemos llamar cognoscitivamente un sinsentido. Así que la premisa (2) implica el criterio de verificabilidad del significado, porque si el significado de las oraciones es la condición de su verificación, entonces todas las oraciones con sentido, cognoscitivamente, son verificables. Por consiguiente, si hay alguna razón para rechazar el criterio de verificabilidad, entonces hay razones para rechazar la premisa de Hempel. Y, a propósito, hay que señalar que el criterio de verificabilidad no implica la premisa de Hempel, porque podría ser verdad que las oraciones sean empíricamente verificables y por lo tanto, *con sentido*, cognoscitivamente, pero podría ser falso que el significado de las oraciones sea la condición de su verificación. En consecuencia, incluso si aceptamos el criterio de verificabilidad, la premisa de Hempel sigue enfrentándose con el problema adicional de justificar su afirmación acerca de lo que es el significado de una oración. Sin embargo, puesto que hemos de encontrar razones suficientes para arrojar alguna duda sobre el criterio de verificabilidad, no necesitamos examinar aquí este problema adicional.

Hay un problema en el criterio de verificabilidad del significado que no hemos de examinar si bien es muy importante. Es el siguiente. Se supone que el criterio debe separar unas oraciones de otras basándose en la verificabilidad empírica, y aunque parezca intuitivamente evidente dónde debe hacerse la división, nadie ha proporcionado aún una definición de la verificabilidad que sea plenamente adecuada para este trabajo. Cada intento por establecer una definición adecuada ha sido, o bien tan amplio que permite que obvios sinsentidos sean considerados como si tuvieran sentido, o bien ha sido tan limitado que ha excluido muchas oraciones esenciales para las ciencias empíricas. Así que el criterio deja de tener utilidad para decidir si una oración particular tiene o no sentido. Pero puesto que aún no se ha mostrado que no puede haber una definición adecuada, no debemos apoyar la discusión contra el criterio sobre este problema.[28]

El problema más grave para el criterio de verificabilidad del significado es que parece ser contraproducente. Afirma que las únicas oraciones verdaderas son las oraciones analíticas y las oraciones empíricamente verificables. Por consiguiente, el criterio mismo, si es verdadero, debe ser o bien analítico o bien empíricamente verificable. Pero no es analítico, porque no hay nada que se autocontradiga en la afirmación de que algunas oraciones no-analíticas y no-verificables sean verdaderas. Ciertamente parecería que la mayoría de la gente ignorante acerca de las teorías del significado rechazaría el criterio considerándolo falso porque piensa que muchas expresiones religiosas y éticas, entre otras, son verdaderas. En consecuencia, no parece ser una generalización basada en la observación empírica de las maneras en que de hecho la gente usa las oraciones y responde a ellas. Parece, pues, no ser ni analítico ni verificable empíricamente. Algunos positivistas que reconocen este problema han afirmado que ésta es simplemente una propuesta acerca de lo que deberíamos considerar con sentido y han apoyado su propuesta diciendo que sin duda es necesaria para que las ciencias empíricas tengan un lenguaje con sentido. Pero aunque bien podría ser que el lenguaje de la ciencia diera con un criterio confiable de verificabilidad del significado, éste no proporciona ninguna razón para pensar que ninguna otra área del lenguaje con sentido debe satisfacer requerimientos similares.

En suma, hemos encontrado buenas razones para rechazar el criterio de verificabilidad. Sólo es aceptable si hay alguna razón para pensar que es verdadero respecto de cómo son las cosas, o

[28] Para discusiones detalladas pero difíciles sobre este problema, véase I. Scheffler, *The Anatomy of Inquiry*, Knopf, Nueva York, 1963, pp. 150-154; D. Makinson, "Nidditch's Definition of Verifiability", *Mind* (abril de 1965); y J. W. Cornman, "Indirectly Verifiable: Everything or Nothing", *Philosophical Studies* (junio de 1967).

que es una propuesta válida respecto de cómo deberían ser las cosas. Pero no hemos encontrado razones para aceptarlo como una propuesta, ni una buena razón para rechazar su verdad, porque no es ni analítico ni verificable empíricamente, como lo exige el criterio mismo a todas las oraciones verdaderas. En consecuencia, puesto que la premisa (2) de Hempel implica el criterio de verificabilidad, debemos rechazar la premisa así como el criterio.

Debemos renunciar al atajo que lleva al conductismo analítico y tratar por el camino más largo y más difícil. Esto es, debemos ver si el conductismo analítico tiene justificación para tratar de proporcionar algunas definiciones contextuales específicas de oraciones psicológicas particulares. Si logramos algún éxito, entonces hay una buena razón para aceptar el conductismo analítico; si no tenemos éxito, entonces debemos rechazarlo.

Una objeción al conductismo analítico: no puede analizar oraciones de creencia

Un filósofo que afirma que el programa del conductismo analítico no se cumplirá es Roderick M. Chisholm. Chisholm ha estado dispuesto a apoyar su discusión contra el análisis de las oraciones psicológicas, puestas en términos de oraciones conductistas, en la falta de habilidad de cualquier persona para analizar satisfactoriamente oraciones que contengan algún 'creer'. En varios artículos ha mostrado que todos los intentos hechos hasta ahora han fracasado en proporcionar un análisis adecuado de las oraciones de creencia. La consecuencia de ello, desde luego, es que puesto que 'creer' es un término psicológico, el conductismo analítico debe ser rechazado. Para ver el razonamiento de Chisholm debemos empezar por ejemplos de cómo critica ciertos análisis específicos. En cada caso muestra, o bien que el *analisans* no es sinónimo de la oración de creencia, o bien que se ha convertido en sinónimo sólo mediante el uso de algún término técnico que no es necesario para describir meros fenómenos corporales. La segunda arma del ataque de Chisholm es tan importante como la primera, porque mucha gente ha tratado de evitar el lenguaje psicológico no mediante una traducción al lenguaje conductista, sino acuñando términos que suenan científicos y que sólo parecen tener una función, a saber, evitar términos psicológicos. Por ejemplo, algunos psicólogos, en lugar de decir,

El sujeto del experimento espera comida,

dicen,

El sujeto del experimento tiene una expectativa-*C*.

Como dice Chisholm, no puede considerarse que semejantes trucos proporcionen un análisis conductista de oraciones psicológicas porque "con toda probabilidad... el psicólogo sólo tiene un medio para comunicar lo que pueden significar expresiones tales como 'expectativa-*C*' o incluso 'expectativa-de-comida'; es decir, puede decirnos que se puede afirmar que un animal tiene expectativa-de-comida si y sólo si el animal espera comida".[29] Así que si ciertos términos técnicos necesitan usar ciertos términos psicológicos comunes para explicar su significado, el análisis de oraciones psicológicas que contienen dichos términos técnicos no debería usarse como un caso a favor del conductismo analítico.

Examinemos los cuatro tipos principales de análisis conductista que Chisholm ha considerado, pues con ello empezaremos a ver que el análisis conductista de las oraciones de creencia parece estar condenado al fracaso.[30] Considera en cambio lo que él llama el análisis de "respuesta específica", el análisis de "comportamiento apropiado", el análisis de "satisfacción", el análisis de "respuesta verbal". En cada caso consideraremos un análisis de la oración de creencia:

Pérez cree que hay un incendio cerca.

De acuerdo con el análisis de respuesta-específica podríamos tratar de analizar esta oración de la siguiente manera:

Pérez exhibe piro-respuestas a su ambiente inmediato.

Pero tenemos un término técnico, 'piro-respuestas', en este análisis. ¿Cómo hemos de explicar lo que significa? Un conductista analítico podría decir que:

Pérez exhibe piro-respuestas,

[29] R. M. Chisholm, "Intentionality and the Theory of Signs", *Philosophical Studies* (1952).

[30] Respecto a la discusión de Chisholm sobre los tipos de análisis, véase *Perceiving*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1957, pp. 168–173.

significa:

> Pérez está exhibiendo el comportamiento que exhibe cuando y sólo cuando hay un incendio.

Pero esto no sirve, porque implica que Pérez cree que hay un incendio cuando y sólo cuando hay realmente un incendio. Pérez, sin embargo, como todos nosotros, frecuentemente cree cosas que son falsas. Y, desde luego, no sería bueno arreglar el análisis diciendo 'cuando y sólo cuando *él piensa* que hay un incendio' porque 'piensa' es un término psicológico. De esta manera, Chisholm refuta el análisis de respuesta-específica.

El análisis de comportamiento-apropiado no corre mejor suerte. Éste analizaría:

> Pérez cree que hay un incendio cerca,

como:

> Bajo circunstancias relevantes para que haya un incendio cerca, Pérez se comportaría de una manera apropiada para el hecho de que haya un incendio cerca.

Aquí tenemos un análisis puramente conductista que no incluye términos técnicos especiales. De modo que, a menos que haya una razón para pensar que es posible que una de las oraciones sea verdadera y la otra falsa, podemos aceptar este análisis. Lo que necesitamos hacer, entonces, es ver si podemos pensar en una situación en la que una oración fuera verdadera y la otra falsa. Esto no es difícil de hacer. Podemos concebir un caso en el que Pérez estuviera involucrado en un simulacro de incendio y se comportara exactamente de la misma manera en que lo haría en un incendio real. Su comportamiento es ciertamente apropiado al hecho de que haya un incendio cerca. Pensemos también que en este mismo caso, sin que nadie lo sepa, ha estallado un incendio en el edificio justamente antes del simulacro programado. Entonces, por supuesto, Pérez se está comportando de acuerdo con el hecho de que haya un incendio cerca. Así que el *analisans* es verdadero. Pero, Pérez, sabiendo que se trataba simplemente del simulacro programado, cree que no hay un incendio cerca. Así que el *analisandum* es falso y el análisis fracasa. De esta manera Chisholm refuta al análisis de comportamiento-apropiado.

El análisis de satisfacción propone analizar:

> Pérez cree que hay un incendio cerca,

como:

> Pérez está en un estado corporal que quedaría satisfecho si y sólo si un incendio fuera a ocurrir cerca.

Aquí de nuevo, aunque tenemos un análisis puramente conductista, podemos concebir numerosos contraejemplos para la afirmación de que las dos oraciones son sinónimas. Podemos concebir una situación en la que Pérez tiene una urgencia incontrolable por asar malvaviscos en una fogata. Tiene los malvaviscos en una vara y sólo necesita fuego. Así que está en un estado corporal que quedaría satisfecho si hubiera fuego cerca y sólo quedaría satisfecho si hubiera fuego cerca. Pero concibamos la situación de tal manera que Pérez no tuviera los medios para encender una fogata y hubiera buscado por todas partes fuego pero no lo hubiera encontrado. En consecuencia creería que no hay fuego cerca. Aquí el *analisandum* es falso y el *analisans* verdadero, de modo que una vez más el intento de hacer un análisis conductista de una oración psicológica fracasa.

El último intento que hemos de considerar es el análisis de respuesta verbal, que es favorecido por muchos filósofos lingüistas, como Rudolph Carnap. Carnap ha analizado oraciones tales como:

> Pérez cree que hay un incendio cerca,

como:

> Pérez tiene la relación *B* con 'Hay un incendio cerca' en tanto que oración en español.

La reacción inmediata a este análisis es precisar que usa un término técnico, 'relación *B*', que es necesario sólo para analizar términos psicológicos. En respuesta a este ataque del análisis, sin embargo, se ha señalado que la gente tiene relaciones de varios tipos con diferentes expresiones verbales y que estudiarlas es parte de la tarea de las ciencias naturales. Así que el análisis precedente, puesto que usa una expresión que describe una relación entre la

gente y el lenguaje, usa una expresión necesaria ya sea o no utilizada en el análisis de oraciones psicológicas. No obstante, aunque esta primera objeción pueda haber sido refutada, sigue quedando el problema de explicar el significado de 'relación *B*' sin tener que apoyarse en términos psicológicos. Esto aún no se ha hecho. Además, puesto que no es necesario que alguien entienda español si ha de creer que hay incendio cerca, la explicación de lo que significa 'relación *B*' no puede implicar que Pérez sepa español. Así que un *analisans* igualmente bueno debería ser:

> Pérez tiene una relación *B* con '*Il y a un feu près d'ici*' en tanto que oración en francés.

Podríamos tratar de explicar el *analisans* afirmando que significa:

> Pérez tiene respuestas-*B* a una oración que en su idioma es sinónima de la oración en español 'Hay un incendio cerca'.

Sin embargo, esta oración no sólo nos hace retroceder al análisis de respuesta-específica, con todo y sus problemas, sino que parecería que la frase 'en su idioma' significa 'en el idioma que entiende', y 'entiende' es sin duda un término psicológico. Tal vez 'entiende' puede ser evitado y 'respuesta-*B*' elucidado sin apoyarse en términos psicológicos, pero hasta ahora dichos intentos no han tenido éxito. El análisis de respuesta-verbal, pues, parece estar destinado al fracaso, si bien hay filósofos que siguen intentando perfeccionarlo.

Hemos examinado cuatro de los intentos más plausibles por proporcionar un análisis conductista de las oraciones de creencia y hemos encontrado razones para rechazar el análisis que se ofrece en cada caso. Podemos concluir con Chisholm que parece muy improbable que algún otro análisis conductista corra mejor suerte. De modo que aunque no hayamos examinado, y no podamos examinar, todo posible análisis conductista de oraciones psicológicas, hemos examinado una muestra suficientemente buena como para concluir que debemos rechazar el conductismo analítico porque afirma que las oraciones de creencia así como todas las oraciones psicológicas pueden ser analizadas conductistamente. En consecuencia, si el materialismo eliminador ha de salvarse como una alternativa viable del interaccionismo dualista, entonces tendremos que depender de la teoría del doble lenguaje.

LA TEORÍA DEL DOBLE-LENGUAJE Y EL MATERIALISMO ELIMINADOR

La teoría del doble-lenguaje ha sido resumida por Feigl, su principal exponente, de la siguiente manera:

> Algunos términos neurofisiológicos denotan (se refieren a) exactamente los mismos sucesos que también son denotados (referidos) por ciertos términos fenoménicos. La identificación de los objetos de esta doble referencia es por supuesto lógicamente contingente, si bien constituye una característica fundamental de nuestro mundo tal como hemos llegado a concebirlo en su apariencia científica moderna. [Podemos decir] que los términos neurofisiológicos y sus correspondientes términos fenoménicos, aunque muy diferentes en cuanto al [significado], y por lo tanto en cuanto a los modos de confirmación de las oraciones que los contienen, tienen idénticos *referentes*. Considero estos referentes como las cualidades inmediatamente experimentadas o como sus configuraciones en varios ámbitos fenoménicos.[31]

J. J. C. Smart mantiene una tesis muy parecida a la de Feigl, pero la expresa específicamente en términos de sensaciones y procesos cerebrales. Dice que

> en la medida en que "post-imagen" o "dolor" es un informe de un proceso, es el informe de un proceso que *resulta ser* un proceso cerebral. De esto se sigue que la tesis no afirma que las oraciones de sensación pueden ser *traducidas* en oraciones acerca de procesos cerebrales. Y tampoco afirma que la lógica de una oración de sensación sea la misma que una oración acerca de procesos cerebrales. Sólo afirma que en la medida en que una oración de sensación es un informe de algo, ese algo es en efecto un proceso cerebral. Las sensaciones no son algo que está por encima de los procesos cerebrales.[32]

[31] Feigl, en Hook (ed.), *Dimensions of Mind*, *op. cit.*, p. 38.

[32] J. J. C. Smart, "Sensations and Brain Processes", *The Philosophical Review*, 68 (1959), pp. 144–145.

Hay tres características importantes de las teorías de estos dos autores que debemos observar cuidadosamente.

Primera, tanto Feigl como Smart discuten ciertas expresiones del lenguaje y a qué se refieren estas expresiones o de qué hablan. Así que ambos adoptan un enfoque lingüístico respecto del problema mente-cuerpo. Pero por esto no debe entenderse que sólo les importa el lenguaje, porque a lo que estas expresiones se refieren no es a otras expresiones lingüísticas sino a ciertos tipos de fenómenos no lingüísticos. De modo que ambos están interesados en sacar de ciertos hechos acerca del lenguaje, ciertas conclusiones acerca de la realidad no lingüística.

Segunda, ambos acentúan el que las expresiones psicológicas y las expresiones fisiológicas que están considerando, difieren mucho en cuanto al significado, de manera que las oraciones psicológicas no son analizables o traducibles a oraciones fisiológicas. Sólo afirman que estos dos tipos diferentes de términos tienen los mismos *referentes*, pero no que tienen los mismos *significados*. Afirman, por ejemplo, que la expresión 'proceso cerebral' tiene los mismos referentes que la expresión 'sensación', pero ambas son claramente diferentes en cuanto al significado. En consecuencia, aunque al igual que los conductistas analíticos, ellos son también filósofos lingüistas, no son conductistas analíticos porque niegan que las oraciones psicológicas sean sinónimas de las oraciones conductistas.

Tercera, si bien Feigl y Smart son ambos teóricos del doble-lenguaje, hay un punto importante en el que no están de acuerdo. Como se puso de manifiesto en las citas anteriores, tienen opiniones muy diferentes acerca de los referentes comunes de los términos psicológicos y de ciertos términos fisiológicos. Feigl dice que los referentes comunes son cualidades que se sienten de inmediato, es decir, sensaciones no interpretadas o en estado bruto. Smart, por otro lado, afirma que los términos de sensación se refieren a entidades que no son otra cosa que procesos cerebrales. Éstos sin duda no parecen ser sensaciones no interpretadas. Ésta es una diferencia muy importante para nuestros propósitos, porque la tesis de Smart, si se generaliza hasta incluir todos los términos psicológicos, se convierte en la teoría del materialismo, pero la teoría de Feigl no parece ser compatible con el materialismo, porque desde su punto de vista los referentes son entidades mentales. Puesto que aquí estamos discutiendo sobre el materialismo, debemos concentrarnos principalmente en la versión materialista de Smart de esta teoría, la cual como ahora podemos ver consta de dos afirmaciones. La primera es que las expresiones psicológicas y ciertas expresiones fisiológicas tienen referentes comunes, y la segunda es que este referente común es en todos los casos material.

Cualquier teórico del doble-lenguaje que sostenga las dos afirmaciones anteriores es un materialista, pero esto no basta para determinar si es un materialista eliminador o un materialista reduccionista. Un ejemplo nos ayudará a distinguir entre estos dos tipos de materialistas del doble lenguaje. Considérese un materialista que afirme, primero, que el término psicológico 'experiencia de dolor' denota, o se refiere a, exactamente las mismas cosas que el término neurofisiológico 'combustión de fibras-*C*', y, segundo, que estos referentes comunes no son más que combustiones de fibras-*C*, esto es, ciertos procesos neurales en el cerebro que consisten enteramente en ciertas células nerviosas quemadas. Semejante materialista es un teórico del doble-lenguaje. Si además afirma que realmente no hay experiencias de dolor u otras sensaciones, es un materialista eliminador. Si, no obstante, en lugar de ello afirma que la razón por la cual los dos términos tienen referentes comunes es que cada experiencia de dolor es idéntica a la combustión de fibras-*C*, entonces no es un materialista eliminador, porque si las experiencias de dolor son idénticas a procesos cerebrales reales, entonces hay experiencias de dolor. Es más bien un materialista reduccionista. Smart, por ejemplo, es un materialista reduccionista. Afirma no sólo que la 'sensación' y el 'proceso cerebral' tienen referentes comunes, sino también que las sensaciones no están por encima de los procesos cerebrales, esto es, que las sensaciones son realmente reducibles, y por lo tanto idénticas a —lo mismo que— ciertos procesos cerebrales. Hemos de examinar esta tesis más tarde en este mismo capítulo, pero consideremos primero al teórico del doble lenguaje que es también un materialista eliminador.

La principal objeción contra un materialista eliminador es que tiene que afirmar que cada vez que alguien dice, incluso con plena sinceridad y convicción,"tengo un dolor agudo y punzante", lo que está comunicando o a lo que de hecho se está refiriendo, nunca es a un dolor punzante o agudo, sino más bien a algo muy

diferente de un dolor, a saber, un proceso neural puramente fisiológico. Pero esto para empezar es extremadamente inverosímil, incluso totalmente absurdo. ¿Sería posible que hubiera una manera de defender semejante tesis inicialmente inverosímil?

Una defensa del materialismo eliminador: una analogía entre demonios y dolores

Richard Rorty, que es un materialista eliminador, proporciona una defensa haciendo una analogía entre el uso de demonios extraños en una tribu primitiva para explicar las enfermedades y nuestro presente uso de los dolores y otras sensaciones para explicar cierto comportamiento humano. Primero describe su tribu imaginaria:

> Cierta tribu primitiva sostiene la idea de que las enfermedades son causadas por demonios —un demonio diferente para cada tipo de enfermedad. Cuando se le pregunta qué más se sabe acerca de estos demonios aparte de que causan enfermedades, responden que ciertos miembros de la tribu —los médicos brujos— pueden ver, después de comer hongos sagrados, formas humanoides variadas (intangibles) sobre o cerca de los cuerpos de los pacientes. Los médicos brujos han señalado, por ejemplo, que un demonio azul con una nariz larga acompaña a los epilépticos, uno rojo y gordo acompaña a los que sufren de pneumonía, etc. Hasta conocen hechos como que al demonio rojo no le gusta cierto tipo de moho que los médicos brujos le dan a la gente que tiene pneumonía. Si nos topáramos con dicha tribu, nos inclinaríamos a decirles que los demonios no existen. Les diríamos que las enfermedades son causadas por gérmenes, virus, y similares. Añadiríamos que los médicos brujos no estaban viendo demonios, sino que simplemente estaban teniendo alucinaciones.[33]

Usa entonces la analogía para disipar el absurdo inicial de la afirmación de que nadie tiene dolores:

> El absurdo de decir "nadie ha sentido nunca un dolor" no es mayor que decir "nadie ha visto nunca un demonio" si tenemos una respuesta adecuada a la pregunta "¿qué estaba comunicando cuando dije que sentía un dolor?" A esta pregunta la ciencia del futuro puede responder "estabas comunicando acerca de la ocurrencia de cierto proceso cerebral, y nos harías la vida más fácil si en el futuro dijeras 'mis fibras-*C* se están quemando' en lugar de decir 'tengo un dolor'. Al decir esto, tiene un caso *prima facie* tan bueno como el del científico que responde a la pregunta del médico brujo "¿qué estaba comunicando cuando comuniqué que había un demonio?" diciendo "estabas comunicando el contenido de tu alucinación, y la vida sería más fácil si, en el futuro, describieras tus experiencias en estos términos".[34]

De acuerdo con esta concepción, pues, será razonable en el futuro eliminar las sensaciones, si como parece probable, la función explicativa, de alguna manera primitiva, de los términos de sensación, es remplazada por los términos, más avanzados, de la fisiología. Al llegar a ese punto, estaremos justificados en echar fuera las sensaciones tal como hicimos con los demonios.

Si la analogía con los demonios que plantea Rorty tiene éxito, entonces éste tiene una refutación a la objeción fuerte que rechaza su teoría; si no tiene éxito, entonces tendremos razón en rechazar esta teoría. Rorty se da cuenta de que hay una diferencia importante entre los dos casos, pero no puede ver que destruye su defensa. Rorty le ha proporcionado al materialista eliminador una respuesta a la pregunta acerca de lo que comunico cuando digo que tengo un dolor, pero, a diferencia del caso del demonio, no ha proporcionado ninguna forma verosímil para explicar por qué está tan extendido el error de creer y comunicar que hay dolores. Y debe proporcionar dicha explicación en lugar de una simple respuesta si ha de refutar la acusación de que su teoría implica un absurdo. Los científicos explican por qué los médicos brujos creen que ven demonios, declarando que comer hongos sagrados les causa alucinaciones de demonios, y estas alucinaciones engañan a los médicos brujos quienes creen que se trata de demonios reales. Un materialista eliminador, sin embargo, no puede usar las alucinaciones para explicar por qué creemos erróneamente que experimentamos dolores, porque aunque tuviera sentido hablar de la alucinación de un dolor, estas alucinaciones serían objetos mentales más que estados neurales, y no se eliminarían ciertas entidades mentales. Además, no parece

[33] R. Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories", *Review of Metaphysics* (1965), pp. 28-29.

[34] *Ibid.*, pp. 30-31.

haber ninguna otra cosa que el materialista pudiera usar para explicar nuestro error común que consiste en creer y comunicar ciertas ocurrencias, que son meros procesos neurales, como dolores agudos y punzantes. Así que el absurdo permanece, y este intento por defender el materialismo eliminador fracasa.

Con el fracaso de este último intento, podemos concluir que el materialismo eliminador debe ser rechazado. No parece haber manera de hacer plausible la eliminación completa de las sensaciones. Sin embargo, el materialismo no está con ello refutado, porque el materialismo reduccionista permanece ileso. Al afirmar que las sensaciones no son sino procesos cerebrales y que por lo tanto son idénticas a éstos, el materialismo rechaza la afirmación de que nadie tiene dolores, y por lo tanto elude la objeción que resulta fatal para la versión eliminadora.

LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD Y EL MATERIALISMO REDUCCIONISTA

La afirmación clave del materialista reduccionista es que las entidades mentales, como las sensaciones, no están por encima de ciertas entidades físicas, tales como los procesos cerebrales. Esta afirmación reduccionista expresa *más* que el hecho de que cada sensación sea lo mismo que un proceso cerebral, porque el uso de la frase 'no está por encima de' también implica que las sensaciones *sólo* tienen las propiedades fisiológicas de ciertos procesos cerebrales. Así que se supone que no tienen propiedades psicológicas, a pesar de lo que pudiera parecer. Esto es claramente esencial para un materialista reduccionista porque éste afirma que las sensaciones son realmente entidades materiales.

Nótese que alguien puede sostener la teoría de la identidad sin tener que ser también un reduccionista. Ya hemos visto que Feigl no es un materialista. También tenemos al filósofo del siglo XVII, Spinoza, que se parece mucho a un materialista reduccionista cuando dice, "la mente y el cuerpo son una y la misma cosa concebidos en cierto momento bajo el atributo del pensamiento [esto es, entendidos como mentales], y en otro momento bajo el atributo de la extensión [esto es, entendidos como físicos]".[35] Pero Spinoza está en desacuerdo con los materialistas cuando afirma

[35] B. Spinoza, *Ética*, III, Prop. 2, Escolio.

que lo concebido de estas dos diferentes maneras no es ni mental ni material porque tiene tanto propiedades físicas como mentales. Llamemos a esta versión de la teoría de la identidad "teoría neutral" porque propone entidades que no son ni mentales ni materiales. Spinoza, pues, es un teórico de la identidad, mas no un materialista.

Para ayudar a entender la diferencia entre la teoría neutral de la identidad y el materialismo reduccionista, sería bueno volver a la tabla utilizada anteriormente (véase p. 292). Ya nos hemos deshecho de cierta especie de materialismo, a saber, la versión eliminador. Aún queda el materialismo reduccionista. Para entenderlo mejor, considérese el dualismo tal como está representado en la tabla. Ahí se precisa que un dualista sostendrá que los objetos mentales son totalmente inmateriales; que son objetos que carecen por completo de *propiedades* materiales. Todas sus propiedades son o bien mentales o bien son propiedades que no son ni mentales ni materiales. Ejemplos de este segundo tipo de propiedad incluirían propiedades normativas tales como las propiedades morales. De modo que, las propiedades *que son moralmente buenas*, o que son moralmente malas, no son propiedades ni mentales ni materiales. Es de presumir, si el dualismo es verdadero, que algunos objetos mentales, a saber, las mentes, podrían tener tales propiedades normativas. ¿Y también propiedades mentales? Algunos ejemplos de éstas incluirían, digamos, lo doloroso del dolor, o lo amarillo de una post-imagen visual. Ya hemos mencionado en varias ocasiones algunos ejemplos de propiedades materiales. Éstas incluyen propiedades tales como masa, peso, lugar en el espacio, carga eléctrica específica, etc.

Ahora bien, el materialista eliminador insiste en que no hay fenómenos mentales de ninguna clase. Por lo tanto, niega que haya propiedades mentales. Pero un materialista reduccionista no toma esta posición extrema; en lugar de ello adopta la posición más opuesta al dualismo. Mientras que el dualista dice que los objetos mentales tienen propiedades puramente mentales, y tal vez algunas que no son ni mentales ni materiales, *pero de ninguna otra clase*, el materialista reduccionista afirma que los objetos mentales tienen propiedades puramente materiales (y tal vez algunas que no son ni mentales ni materiales), *pero de ninguna otra clase*. Si bien ésta no es una posición eliminador, sigue siendo

una opinión excepcional. Considérese cómo los materialistas reduccionistas manejarían una entidad mental específica, digamos, un dolor. A diferencia de un materialista eliminador, estarían de acuerdo en que sin duda hay dolores. Un materialista reduccionista opina que son entidades materiales de alguna clase, presumiblemente de naturaleza neural. ¿Qué pensaría de un dolor que es especialmente fuerte?, ¿qué diría de esta propiedad mental del dolor? El materialista reduccionista tiene al respecto dos opciones. Puede negar que haya tales propiedades o puede insistir en que la propiedad mental del dolor no es otra cosa que alguna propiedad material. Estas dos opciones se imponen debido a su opinión de que las únicas propiedades que tiene una cosa concreta son propiedades materiales, y tal vez otras que no son ni mentales ni materiales como las descritas en las pp. 312–313.

Estamos ahora en posición de ver que la distinción entre el materialismo eliminador y el reduccionista ha salido a la superficie de dos maneras. Así que, como quedó descrito en la tabla (véase p. 292), el materialista tiene la opción de eliminar los objetos, sucesos y estados mentales o la de decir que cada uno no es sino un objeto, suceso o estado material, respectivamente. Recientemente hemos introducido la noción de propiedad, y hemos dicho que hay, o por lo menos que parece haber, tanto propiedades mentales como materiales. Una vez más, un materialista tiene las mismas dos opciones. Puede sostener o bien que no hay propiedades mentales o bien afirmar que las propiedades mentales no son más que propiedades materiales. Desde luego, si uno piensa que no hay fenómenos mentales, cualesquiera que éstos sean, entonces uno también puede afirmar que no hay propiedades mentales. Pero si se admite, como lo hace el materialista reduccionista, que hay objetos, sucesos y estados mentales, entonces algo debe hacerse con sus propiedades mentales. Y, como acabamos de señalar, las únicas opciones del materialista a este respecto son, o bien rechazar sencillamente las propiedades mentales, o bien sostener que las propiedades mentales no son sino propiedades materiales.

Las siguientes observaciones explican la teoría materialista reduccionista un poco más detalladamente. Pasemos ahora a considerar la teoría neutral de la identidad. Para hacer esto, tomemos otra vez en cuenta nuestro ejemplo de un dolor especialmente fuerte. La teoría neutral de la identidad opina que el dolor

es de hecho una entidad *neural* de determinada clase, presumiblemente una entidad cerebral. De modo que identifica la cosa mental (el dolor) con otra cosa (una entidad cerebral). Esto, obviamente, es el factor que hace de la teoría una teoría *de la identidad*. Pero ahora reconsideremos lo que hemos descrito como la propiedad mental del dolor. Una teoría neutral de la identidad insiste en que el dolor tiene esta propiedad mental, pero más adelante opina que esta propiedad del dolor no es algo que se pueda eliminar o reducir a una propiedad material. Es la segunda opinión la que distingue la teoría neutral de la teoría materialista reduccionista. Una consecuencia de esta teoría es que cosas como el dolor tienen *ambos* tipos de propiedades: propiedades mentales como ser doloroso, al igual que propiedades materiales como una carga eléctrica específica. Como de acuerdo con esta concepción los fenómenos mentales tendrían ambos tipos de propiedades, cosas como el dolor no serían cosas puramente mentales, como dicen los dualistas, ni serían cosas puramente materiales, como afirman los materialistas reduccionistas. Es este factor el que hace que los fenómenos mentales como el dolor sean *neutrales*; tienen ambos tipos de propiedades, así que no son ni puramente mentales ni puramente materiales.

Necesitamos ser claros en este último punto. Alguien podría decir que hay algo muy extraño en la manera como hemos descrito la teoría neutral de la identidad. Después de todo, si decimos que una cosa mental como el dolor es idéntica a una cosa material como una entidad cerebral, ¿no estamos entonces diciendo que el dolor es en parte mental (que tiene propiedades mentales) y también en parte material (que asimismo tiene propiedades materiales)? Puesto que el dolor y otras cosas que llamamos 'fenómenos mentales' serían por lo tanto en parte mentales y en parte materiales, sería erróneo llamarlas 'neutrales'. Generalmente la neutralidad se aplica a algo que no es ni una cosa ni otra, y esto no es lo que hemos venido diciendo.

Esta objeción tiene cierta fuerza. Sin embargo, lo que realmente muestra es el peso que trae consigo la palabra 'puramente'. Puesto que en la teoría neutral de la identidad el dolor tiene tanto propiedades mentales como materiales, no es ni *puramente* mental ni tampoco *puramente* material. Es esto y sólo esto lo que nos justifica para hablar de una teoría *neutral* de la identidad. También hay que enfatizar que la teoría neutral de la identidad *no* es una

teoría materialista. La teoría neutral admite que el dolor tiene, digamos, algunas propiedades mentales como la de ser doloroso, y que estas propiedades mentales no son eliminables o reducibles a propiedades puramente materiales. El materialismo, sin embargo, bajo cualquiera de sus formas, no es compatible con la afirmación de que hay propiedades mentales de *esta* clase. El materialista reduccionista debe afirmar que cada vez que uno dice, incluso con toda sinceridad y convicción, "tengo un dolor agudo y punzante", de lo que está hablando nunca es de un dolor agudo y punzante, sino más bien de un dolor que sólo tiene las propiedades puramente materiales de los fenómenos cerebrales neurales a los que es idéntico. Así que aunque, a diferencia del materialista eliminador, puede estar de acuerdo en que frecuentemente hablemos de nuestros dolores, debe negar que hablemos de algo que tenga las propiedades puramente psicológicas de ser agudo y punzante, porque los dolores nunca tienen estas propiedades puramente inmateriales. Pero esto es en un principio extremadamente poco plausible, incluso muy absurdo. ¿Podría acaso haber alguna forma de defender una tesis que de entrada es tan poco plausible?

Una defensa: el materialismo de estado central

La única defensa remotamente plausible de la afirmación de que hay sensaciones, pero de que carecen de propiedades puramente psicológicas, es la que concibe a las sensaciones como entidades postuladas para explicar ciertas clases de comportamiento corporal. Por ejemplo, cuando vemos a alguien herido, retorciéndose y gritando, postulamos que la herida le ha causado la experiencia del dolor, y explicamos el hecho de que se retuerza y grite como efectos de esta experiencia. Desde este punto de vista, tales experiencias se entienden esencialmente en términos del papel que desempeñan dentro de estas explicaciones causales del comportamiento. Como dice un materialista, "la característica definitiva de toda experiencia como ésta es su papel causal".[36] Dada la otra premisa plausible de que todo comportamiento corporal es en principio explicable en términos de los procesos y estados

[36] D. Lewis, "An Argument for the Identity Theory", *The Journal of Philosophy*, LXIII (1966), p. 19.

fisiológicos del sistema nervioso central de una persona, este materialista llega a concluir que estos estados fisiológicos centrales desempeñan el papel explicativo causal definitivo de las experiencias. Por consiguiente, argumenta, ninguna experiencia está por encima del estado materialista de un sistema nervioso central. Éste es el materialismo de estado-central.

Hay tres objeciones a este argumento. Primero, si bien generalmente asignamos papeles explicativos causales a las sensaciones y experiencias, sin duda creemos que en nuestro propio caso experimentamos inmediatamente ciertas propiedades de las sensaciones, que éstas tienen independientemente de que tengan o no relaciones causales con nuestro comportamiento corporal. Pensar que todas las propiedades que de hecho tienen los dolores han de ser descubiertas o postuladas por la ciencia es tratar a las propias sensaciones como si le pertencieran a otro. Sin duda cada persona es consciente directamente de algunas propiedades de sus propias sensaciones y experiencias.

Pero, segundo, incluso si asumimos que cada estado psicológico tiene ciertas relaciones causales definitivas y que la fisiología es en principio adecuada para explicar todo comportamiento corporal, no tenemos que concluir que estos estados fisiológicos son idénticos a los estados centrales. Hemos visto cómo un interaccionista dualista puede aceptar la adecuación explicativa de la fisiología si postula cierto tipo de papel causal para las entidades mentales. Cada una sería causada por algún suceso cerebral y a su vez afectaría causalmente otro suceso cerebral de una manera que no dejara ningún hueco en la adecuación de las explicaciones fisiológicas del comportamiento.

Además, en tercer lugar, incluso si rechazamos el dualismo y estamos de acuerdo en que cada estado psicológico es idéntico al estado del sistema nervioso central de una persona, no se sigue de ello que estos estados sean estados materiales. Tendrían ciertas propiedades fisiológicas debido a su papel causal en las explicaciones fisiológicas, pero también podrían tener esas propiedades puramente psicológicas que cada persona experimenta tan íntimamente como propias. Por estas tres razones, pues, fracasa este argumento en defensa del materialismo reduccionista. No tiene éxito en disipar el absurdo inicial de la tesis del materialista reduccionista acerca de los dolores y demás sensaciones.

Estas consideraciones no bastan para rechazar el materialismo reduccionista; sólo sirven para acabar con un argumento plausible de esta teoría. Sin embargo, hay dos factores más que son importantes. Primero, este argumento es tan fuerte como cualquiera de los que conocemos que están a favor del materialismo reduccionista. Además, el materialismo reduccionista parece muy poco plausible independientemente de las críticas en contra de los argumentos a su favor. Considérense, una vez más, las opciones que tiene el materialista con respecto a propiedades puramente mentales o psicológicas tales como la cualidad que tiene el dolor de ser doloroso. La eliminación total de dichas propiedades no es una opción razonable dado que sin duda parecemos experimentar dichas propiedades con bastante frecuencia. Pero reducir las propiedades mentales a propiedades puramente materiales del, digamos, sistema nervioso central, tampoco es plausible. La propiedad mental de ser doloroso no es la misma que esas propiedades puramente materiales que descubren los fisiologistas o que le atribuyen a fenómenos cerebrales tales como los impulsos neurales o la actividad molecular.[37] El materialismo reduccionista, pues, debe ser rechazado.

También podemos concluir que el materialismo, ya sea eliminador o reduccionista, debe ser rechazado. No parece haber manera de hacer plausible o bien la eliminación total de las sensaciones con sus propiedades psicológicas, o bien la supresión, en las sensaciones, de toda propiedad psicológica. No obstante, si bien esta teoría monista ha sido refutada, la teoría del doble lenguaje no lo ha sido, puesto que una versión neutral o no reduccionista de la teoría de la identidad permanece indemne. Al coincidir en que los estados psicológicos son estados cerebrales que tienen tanto propiedades psicológicas como fisiológicas, esta teoría neutral elude las demoledoras objeciones a las tres teorías materialistas que hemos examinado. Al apoyarse sobre la teoría del doble-lenguaje, no requiere de un análisis conductista de las oraciones psicológicas. De manera que elude lo que refuta al conductismo analítico. Y al conservar las sensaciones y sus propiedades psicológicas, elude las objeciones a la versión de Rorty del materialismo eliminador y al materialismo de estado-central. Además, como veremos, también elude todas menos una de las objeciones a las diversas teorías dualistas. Esta teoría neutral es, pues, más atractiva.

[37] Para una discusión ulterior y una defensa de esta afirmación, véase J. Cornman, *Perception, Common Sense and Science*, Yale University Press, New Haven, 1975, Apéndice.

LA VERSIÓN NEUTRAL DE LA TEORÍA DE LA IDENTIDAD

Veamos lo fácil que es para la teoría neutral de la identidad eludir las objeciones que han plagado las múltiples formas del dualismo mente-cuerpo. Esto mostrará claramente las ventajas de la teoría.

1. *El epifenomenalismo*. La teoría neutral de la identidad elude las dos objeciones con las que hemos visto que sí se enfrenta de manera única el epifenomenalismo. Primero, el epifenomenalismo niega lo que parece ser verdad, que los sucesos mentales afectan causalmente al cuerpo. La teoría de la identidad, sin embargo, al identificar las sensaciones y cosas por el estilo con los fenómenos cerebrales, sostiene que los sucesos mentales afectan causalmente al cuerpo porque los procesos cerebrales obviamente afectan al cuerpo. Segundo, como señala Feigl, el epifenomenalismo requiere de leyes causales que implican ganchos, lo cual hace que estas leyes sean diferentes de las demás leyes científicas. Esto es, dichas leyes implican efectos mentales que causalmente no afectan a nada en absoluto. La teoría de la identidad, empero, no requiere de ganchos nomológicos porque, como lo subraya Feigl, las oraciones que expresan relaciones entre fenómenos mentales y físicos, tales como 'La sensación S_1 ocurre si y sólo si ocurre el proceso cerebral C_1', no son leyes causales. Las leyes causales expresan relaciones causales entre diferentes sucesos. Establecen que ciertos sucesos son causas de sucesos diferentes. Pero si la teoría de la identidad es correcta, las oraciones que relacionan a los sucesos mentales con los físicos no relacionan los *diferentes* sucesos que están causalmente relacionados. Lo que expresan es la *identidad*, la cual, desde luego, no es una relación entre sucesos diferentes. Así que dichas oraciones psicofísicas no son leyes causales y no implicarán ganchos si la teoría de la identidad es correcta. Podemos ver cómo la teoría de la identidad evita los ganchos de otra manera. Un gancho es un efecto que no es parte de un proceso causal continuo. Pero los procesos cerebrales son sin duda partes de procesos causales, y si, como lo afirma la teoría de la identidad, los sucesos mentales son idénticos a los procesos

cerebrales, los sucesos mentales son partes de los procesos causales.

2. *El paralelismo*. La objeción aplastante al paralelismo es que requiere de un *deus ex machina* para explicar las regularidades entre la mente y el cuerpo. Además, al negar la interacción mente-cuerpo, se opone a lo que parece ser verdad. La teoría de la identidad elude fácilmente estas dos objeciones. Puesto que los sucesos mentales son idénticos a los procesos cerebrales, y puesto que los procesos cerebrales interactúan causalmente con otras partes del cuerpo, se concluye que los sucesos mentales interactúan causalmente con las partes del cuerpo. Y por supuesto ningún *deus ex machina* es necesario para explicar las regularidades entre la mente y el cuerpo, porque éstas quedan completamente explicadas al precisar que debajo de las regularidades hay identidades subyacentes. Donde hay identidad debe haber regularidad.

3. *El interaccionismo dualista*. El interaccionismo dualista es la teoría que resulta preferible a aquellas con las que la hemos comparado hasta ahora. Vimos seis objeciones dirigidas contra la teoría, si bien la mayoría resultaron tener pocas consecuencias después de haber precisado cuidadosamente lo que la teoría requería. Las únicas tres objeciones restantes que parecen tener alguna fuerza son, la objeción del problema de otras mentes, la objeción de la aparente falta de características relevantes para la interacción causal, y la objeción concerniente a la inexplicabilidad de la manera como lo mental afecta al cuerpo. Hemos de examinar cómo la teoría neutral se desempeña frente a estas tres objeciones, pero primero veamos en forma breve cuán fácilmente elude las otras tres. El problema de decidir dónde tiene lugar la interacción mente-cuerpo se soluciona descubriendo dónde ocurren esos procesos cerebrales que son idénticos a los sucesos mentales. Lo cual no plantea ningún problema insuperable. El problema de un hueco en las explicaciones fisiológicas y en las cadenas causales es eludido de una manera muy obvia, porque si los sucesos mentales son idénticos a ciertos sucesos cerebrales, entonces nada que no sea fisiológico se requiere, ya sea para tener explicaciones completas, ya sea para obtener cadenas causales continuas. A este respecto, un teórico neutral *podría* incluso estar de acuerdo con nuestro materialista de estado-central en que ciertos papeles causales son en parte *definitivos* para la experiencia. Pero, desde

luego, también podría afirmar que tienen estos papeles simplemente como una cuestión de hecho.

Las objeciones provenientes de la evolución se contrarrestan diciendo que aunque ninguna nueva entidad que no sea física evolucione a través del tiempo, como sostiene el dualista, algunos cuerpos han evolucionado de tal manera que llegan a tener propiedades de un nuevo tipo, a saber, propiedades psicológicas. Tales propiedades son llamadas frecuentemente propiedades "emergentes", porque sólo emergen cuando ciertos tipos de sistemas físicos complejos han evolucionado a partir de algo material más simple. Hasta aquí, pues, la teoría de la identidad se salva de los problemas que han afectado a otras teorías relativas a la relación mente-cuerpo. Veamos ahora los tres problemas más serios que enfrenta el interaccionismo dualista.

La objeción de una aparente falta de características relevantes para la interacción causal entre los sucesos mentales y los físicos no es más perjudicial para la teoría de la identidad que cualquiera de las objeciones anteriormente discutidas. La teoría de la identidad sólo necesita precisar que si se puede asegurar que los sucesos cerebrales tienen características relevantes para interactuar causalmente con otros sucesos corporales —cosa que todos podemos asegurar—, entonces no tiene por qué haber preocupación alguna sobre los sucesos mentales puesto que son idénticos a los procesos cerebrales. Esto, además, disipa el misterio de cómo lo mental afecta al cuerpo sin violar principio científico alguno. Cada suceso mental afecta a un suceso cerebral exactamente de la misma manera en que un suceso fisiológico afecta a otro. Tenemos, pues, dos cosas importantes en las que la versión neutral de la teoría de la identidad es claramente superior al interaccionismo dualista. Si puede eludir el problema de otras mentes y no enfrenta objeciones propias, está claro que es la teoría que debemos aceptar.

A primera vista podría parecer que la teoría de la identidad puede salvarse de la objeción de otras mentes tan fácilmente como de las objeciones dirigidas contra el interaccionismo dualista. Hay que recordar que este problema surge para el dualismo porque si éste es verdadero, entonces nadie percibe otras mentes, ni tampoco puede inferir deductiva o inductivamente que hay otras mentes a partir de premisas que describen lo que percibe. Y puesto que la creencia en otras mentes puede justificarse sólo

de una de estas tres maneras, entonces esta creencia no puede justificarse. Ahora bien, parece que si la teoría de la identidad es correcta, podemos percibir los sucesos mentales porque podemos percibir, o por lo menos detectar mediante la percepción, aquellos procesos cerebrales que son idénticos a los sucesos mentales. Así que, por lo visto, cada uno puede justificar su creencia de que hay otros sucesos mentales además de los suyos, y por consiguiente, de que hay otras mentes. Si bien no somos capaces de justificar esta creencia mediante una inferencia sólida, no necesitamos ninguna, porque si la teoría de la identidad es verdadera, podemos justificar la creencia, sin inferencias, mediante la percepción de sucesos mentales.

Sin embargo, antes de que los teóricos de la identidad canten victoria, deben ver con mayor cuidado esta manera de resolver el problema de las otras mentes. Es verdad que si los sucesos mentales son idénticos a ciertos procesos cerebrales, entonces percibimos sucesos mentales cuando percibimos procesos cerebrales. Pero esto se parece más a ver una conglomeración de moléculas H_2O cuando vemos agua, que a ver una hoja blanca de papel cuando vemos la página de un libro. Ambos vemos una hoja blanca y *vemos que* hay una hoja blanca. Pero si bien podemos ver moléculas H_2O, no *vemos que* aquí haya moléculas H_2O. Debemos inferir esto de lo que vemos. Igualmente, podemos estar viendo un suceso mental cuando observamos un proceso cerebral, pero no vemos que esté ocurriendo un suceso mental. Debemos *inferir que* está ocurriendo un suceso mental, y esto obviamente no es percepción no-inferencial. Así que podemos *concluir que* alguien más tiene fenómenos mentales utilizando como premisa una declaración del teórico de la identidad:

1. El proceso cerebral C_1 está ocurriendo en Pérez (porque percibo que ocurre).
2. La sensación S_1 es idéntica al proceso cerebral C_1.

   Por lo tanto
3. Pérez está teniendo sensaciones S_1.

Podemos, sin embargo, alcanzar la misma conclusión usando una declaración del interaccionista en lugar de la premisa (2):

2*a*. La sensación S_1 *es causada por* el proceso cerebral C_1.

Pero, desde luego, premisas tales como (2) y (2*a*) son la clave que ataca el escéptico en relación con otras mentes, y ninguna teoría resiste mejor el ataque que la otra. Por consiguiente, no podemos usar el problema de otras mentes para ayudarnos a escoger entre las dos teorías.

Y, dicho sea de paso, de todas las posiciones que hemos examinado, solamente el conductismo analítico elude este problema. Si esa posición es verdadera, entonces las oraciones psicológicas están implicadas por las oraciones conductistas, de manera que las conclusiones acerca de otras mentes pueden deducirse a partir de premisas que describen cierto comportamiento que observamos. Pero, si bien ésta es una característica atractiva del conductismo analítico, no sirve gran cosa para que la teroía se salve porque no parece haber tal implicación.

Aunque no hayamos visto ni que el dualismo más plausible, ni lo que sin duda parece ser la teoría alternativa más plausible, eluda el problema de otras mentes, hemos visto que la teoría neutral de la identidad puede enfrentarse con mucha facilidad a dos objeciones que el interaccionismo es incapaz de refutar de una manera completamente satisfactoria. ¿Acaso esta clara ventaja nos permite entonces proclamar que la teoría neutral es la teoría más plausible sobre la relación mente-cuerpo? Esto, desafortunadamente, sería prematuro porque hay una objeción importante a la versión neutral de la teoría de la identidad que aún no hemos considerado.

Una objeción a la teoría de la identidad: la no-identidad de los discernibles

La objeción más grave a la teoría de la identidad ya ha sido mencionada. Es sin duda un error afirmar que los fenómenos mentales, como las sensaciones o los pensamientos, son idénticos a ciertos fenómenos físicos, tales como los procesos cerebrales, porque no podemos decir de los fenómenos mentales muchas de las cosas que decimos de los fenómenos físicos, y viceversa. Esta objeción puede especificarse más utilizando el principio de identidad de los indiscernibles. De acuerdo con este principio, objetos que pueden parecer diferentes entre sí, en realidad son idénticos, si "ambos" tienen las mismas propiedades, y, si son idénticos, entonces ambos tienen las mismas propiedades. Por ejemplo, el cua-

dragésimo noveno estado de Estados Unidos es idéntico a Alaska. Ambos, el estado cuadragésimo noveno y Alaska tienen las mismas propiedades, tales como la de ser el estado situado más al norte, la de ser el estado más grande y la de ser el estado que está más cerca de Rusia. Sin embargo, el quincuagésimo estado no es idéntico a Alaska, porque el estado quincuagésimo tiene la propiedad de ser una isla, propiedad que Alaska no tiene. Los dos son discernibles y por lo tanto no-idénticos.

Apliquemos ahora el principio de lo que la teoría de la identidad mente-cuerpo afirma que es idéntico.[38] Por un lado la afirmación de la identidad cuenta con cosas tales como sensaciones, dolores, post-imágenes, creencias y deseos. Por el otro lado hay ciertas entidades físicas, especialmente procesos cerebrales y partes constituyentes de los cerebros tales como fibras nerviosas. A todas estas cosas les asignamos propiedades. Por ejemplo, describimos los dolores como intensos, agudos, punzantes, dolorosos e insoportables; y describimos las fibras nerviosas por su localización en el cerebro, por ser públicamente observables, como conductoras de impulsos neurales y constituidas por moléculas. En consecuencia, si la teoría neutral de la identidad está en lo correcto en lo que se refiere a la identidad de los dolores y de las fibras-*C* ardientes, entonces, aplicando el principio de la identidad de los indiscernibles, podemos concluir que las sensaciones tales como los dolores, se localizan en el cerebro, son públicamente observables, conducen impulsos nerviosos y están constituidas por moléculas. Y también podemos concluir que ciertas fibras nerviosas son intensas, agudas, punzantes, dolorosas e insoportables. Pero sin duda estas conclusiones no son verdaderas. Por lo tanto, de acuerdo con esta objeción la teoría neutral es incorrecta.

Debe admitirse que las dos conclusiones precedentes son muy extrañas, tal vez se deban incluso a un mal uso del lenguaje. Ciertamente las oraciones 'mi dolor conduce impulsos nerviosos' y 'mis fibras nerviosas me están doliendo insoportablemente' se parecen a la oración 'mi cumpleaños está dormido en la cama'. Esta tercera oración parece claramente un sinsentido, y por lo tanto ni verdadera ni falsa, porque no tiene sentido alguno de-

[38] Este asunto es discutido con cierto detalle en J. R. Stevenson, "Sensations and Brain Processes: A reply to J. J. C. Smart", *The Philosophical Review*, 69 (1960), pp. 505–510.

cir tal cosa acerca del día en que alguien nació. Se afirma que la oración implica lo que se conoce como un error categorial. Esto es, en esta oración el predicado 'está dormido en la cama', que está dentro de cierta categoría lingüística, es adscrito al término 'cumpleaños', que pertenece a una categoría diferente. Cada vez que esto ocurre la oración resultante es un sinsentido.[39]

Si las oraciones acerca de dolores y fibras nerviosas implican errores categoriales, entonces carecen de sentido y no son, por lo tanto, verdaderas. Parecería, pues, que esta objeción sería muy perjudicial. Si, no obstante, la teoría neutral puede eludir estas oraciones de sonido extraño y aparentemente sin sentido, entonces puede refutar esta objeción. Supongamos aquí que las oraciones carecen de sentido, y veamos cómo un teórico neutral podría manejar la objeción bajo esta suposición. Considérese la siguiente oración que podría usar para expresar su opinión: "La misma entidad que está doliendo y punzando insoportablemente está conduciendo impulsos nerviosos y está constituida por moléculas". Ésta puede ser una oración inusual pero no es particularmente extraña y sin duda no carece de sentido. Además, este teórico podría incluso concebir un nuevo término para referirse a dichas entidades, por ejemplo, 'fibral'. Podría entonces afirmar que hay fibrales, esto es, entidades con aquellas propiedades generalmente asociadas a los dolores, y también con las propiedades generalmente asociadas a fibras-*C* ardientes. Puede, entonces, evitar errores categoriales diciendo que lo que se supone que son dolores y fibras-*C* ardientes, en realidad son fibrales. Y un teórico del doble-lenguaje podría decir que lo que el 'dolor' denota es lo que las 'fibras-*C* ardientes' denotan, a saber, fibrales.

¿Cómo sirven estas observaciones para refutar la objeción basada en la falta de sentido de ciertas oraciones? Sirven porque la objeción depende del hecho de que la identidad neutral se manifieste en ciertas palabras. Lo único que se necesita hacer, pues, es cambiar las palabras utilizadas para expresar la teoría y así se elude la objeción. Desde luego no se necesita introducir el nuevo término 'fibral' para hacerlo. Dicha táctica es sólo un modo entre

[39] Para una discusión acerca de los errores categoriales véase G. Ryle, "Categories", en A. Flew (ed.), *Logic and Language*, 2a serie, Basil Blackwell, Oxford, 1955, pp. 65–81; para un estudio más extenso y detallado, véase J. Cornman, "Types, Categories, and Nonsense", *American Philosophical Quarterly, Monograph Series* 2 (1968), pp. 73–97.

otros de expresar la teoría neutral de la identidad en palabras diferentes, de manera que no surja la presente objeción.

Hay otro factor importante. Hemos asumido que oraciones tales como 'mis fibras nerviosas me están doliendo insoportablemente' y 'mi dolor conduce impulsos nerviosos' carecen de sentido. Puede ser, sin embargo, que estas oraciones nos parezcan o suenen extrañas o inusuales ahora, pero que no carezcan de sentido. Así que considérese, 'podría por favor pasarme el cloruro de sodio, quiero ponerle un poco a mis papas fritas', o tal vez, 'todo pozo de agua, estancada, clara y líquida, es idéntico a un enjambre de partículas discretas, cada una de las cuales está en constante movimiento'. Hubo un tiempo en que oraciones como éstas habrían sido consideradas muy extrañas e inusuales. Sin embargo, ahora nos hemos acostumbrado a oraciones de este tipo. Ahora sabemos que no carecen totalmente de sentido. El asunto es que cuando una teoría está en los estadios iniciales de su desarrollo, muchas oraciones parecen extrañas al principio, y uno está tentado a suponer que no tienen sentido. Sin embargo, el paso del tiempo muestra frecuentemente que esta suposición habría sido errónea. La analogía con la teoría neutral de la identidad debería estar clara. Estas oraciones concernientes al dolor y a las fibras nerviosas sólo nos parecen inusuales ahora que la teoría acaba de ser propuesta. Pero es razonable pensar que conforme el tiempo pase cada vez parecerán menos extrañas. Una moraleja de esta observación y de las precedentes es que basar un argumento relacionado con una teoría no-lingüística en consideraciones lingüísticas equivale frecuentemente a apoyarse en algo precariamente inestable.

UN PROBLEMA FINAL: CÓMO CLASIFICAR LA TEORÍA NEUTRAL DE LA IDENTIDAD

Hemos discutido ampliamente las teorías dualista y materialista. Los dualistas admiten que hay dos tipos diferentes de entidades, las mentales y las materiales. Los materialistas, por otra parte, adoptan una teoría *monista*, esto es, la que sostiene que sólo hay un tipo de entidad concreta, a saber, las entidades materiales. ¿Qué podemos decir de la teoría neutral de la identidad? Hay razones para decir que es un teoría dualista. Después de todo, coincide en que hay *propiedades* puramente mentales así como puramente materiales, aunque no haya entidades puramente mentales (objetos, sucesos o estados). Es precisamente este hecho el que, como señalamos anteriormente, hace que la teoría neutral de la identidad sea incompatible con el materialismo.

También hay razones para decir que la teoría neutral de la identidad es una teoría monista. Está de acuerdo en que hay cosas puramente materiales, pero también niega que haya cosas o entidades puramente mentales. Uno podría entonces decir que las cosas neutrales, las cosas que no son ni puramente mentales ni puramente materiales, no constituyen un *tipo* distinto de cosa que esté por encima de las cosas materiales. Más bien, las cosas neutrales como el dolor y sensaciones de otros tipo, son demasiado indefinidas como para ser tipificadas. Por eso decimos que son entidades neutrales. Podría uno decir, entonces, que la teoría neutral de la identidad es realmente una versión del monismo; los únicos tipos distintos de entidades que admite son las entidades materiales.

Pensamos que esto es una cuestión puramente terminológica que podemos resolver condicionalmente en cualquier dirección. Optaremos por decir que la teoría neutral de la identidad es una teoría monista, a pesar de que no es compatible con el materialismo. Se acepta, sin embargo, que no es exactamente la misma que la otra teoría monista que hemos considerado, el materialismo, ya que este último excluye las entidades neutrales. Por otro lado, alguien podría optar por afirmar que la teoría neutral de la identidad es una especie de teoría dualista. Esto está muy bien mientras tomemos en cuenta que simplemente representa la decisión de usar los términos 'dualismo' y 'monismo' de manera que abarquen tanto las propiedades como las entidades. Al clasificar la teoría neutral como una versión del monismo no hemos hecho sino renunciar a tomar esta decisión terminológica.

CONCLUSIÓN ACERCA DEL PROBLEMA MENTE-CUERPO

Con el rechazo de aquella objeción a la versión neutral de la teoría de la identidad, es fácil ver que es la más plausible de las muchas soluciones propuestas al problema mente-cuerpo. Elude los problemas propios de cada una de las teorías alternativas y no enfrenta ninguno propio. Tenemos, pues, razón para rechazar la teoría que al principio del capítulo nuestra descripción de una

persona parecía apoyar, a saber, el interaccionismo dualista. Sin embargo esa teoría es correcta respecto a que haya interacción, si bien es falsa respecto de las entidades que interactúan. También está en lo correcto acerca de que haya dualismo, si bien es falsa acerca de los dos tipos de entidades involucrados. Hay entidades que sólo tienen propiedades físicas, tales como las piedras y ciertos órganos humanos, y también hay entidades 'neutrales', tales como los 'fibrales', que tienen tanto propiedades físicas como psicológicas. Son estas entidades neutrales, más que las entidades mentales, las que interactúan con los procesos corporales. Los seres humanos, entonces, son diferentes de los objetos materiales, pero no por tener mente o espíritu además de cuerpo.

Esta diferencia entre personas y objetos materiales es importante. Es importante para decidir la cuestión ética básica de cómo debemos tratar a las otras personas, porque parece que los seres que tienen pensamientos, sensaciones, sentimientos y emociones no deberían ser tratados simplemente como objetos materiales sin sentimientos ni pensamientos, tales como una roca. Esta diferencia también tiene un significado religioso. Si la inmortalidad, o la vida después de la muerte, requiere que la mente o el espíritu sea distinto del cuerpo de tal manera que sobreviva cuando el cuerpo desaparezca después de la muerte, entonces para la teoría neutral no hay vida después de la muerte. La actividad mental de una persona cesa cuando la actividad cerebral, a la que es idéntica, cesa. Sin embargo, por molesto que esto pueda ser, de todas maneras es reconfortante saber que sin fibras-*C* ardientes no habrá tampoco después de la muerte ningún dolor o sufrimiento.

EJERCICIOS

1. ¿Cree usted que las caracterizaciones de los fenómenos mentales y materiales de las páginas 241–242 son satisfactorias? Utilizando estas caracterizaciones clasifique los siguientes términos. (Tome en cuenta que algunos de éstos no son ni mentales ni materiales y que por lo tanto no pertenecen a ninguna de las dos clases.) Justifique sus elecciones.

un sonido fuerte	el número 3
el color azul	democracia
placer corporal	imágenes en un espejo

placer intelectual	post-imágenes
deseos	incendio
relámpago	mareo
arcoiris	moribundo

2. En la página 242 se afirma que los objetos mentales no parecen tener lugar en el espacio, si bien hablamos de representaciones o imágenes mentales "en la cabeza de uno", y hablamos de dolores, supuestamentes mentales, que se localizan en diferentes lugares de nuestro cuerpo. ¿Pueden estas 'localizaciones' de lo que parece mental conciliarse con la afirmación de la página 242, o debemos revisar la afirmación?

3. En el pasaje citado en las páginas 252–253, C. D. Broad afirma que uno de los factores causales implicados en los movimientos voluntarios de nuestro cuerpo es el fenómeno mental denominado "volición". ¿Cree usted que cuando alguien mueve un brazo intencionalmente tiene una volición y por lo tanto "una idea de su brazo (y no de su pierna o hígado) y una idea de la posición en que quiere que esté su brazo"? ¿Sucede esto cuando, por ejemplo, usted mecanografía una hoja o anda en bici o nada? ¿Cómo cree que debería responder Broad a estas preguntas?

4. Broad afirma que las causas mentales actúan en cadenas causales neurales transformando la resistencia de ciertas sinapsis en corrientes nerviosas. De esto concluye que no hay ningún hueco en las cadenas fisiológicas causales. Pero si pensamos en una sinapsis como si fuera un circuito eléctrico con un reóstato variable, ¿no se emitirá energía al "apretar el botón" que cambia la resistencia? Esto es, ¿cómo puede algo semejante a un suceso mental "apretar un botón" si no emite energía alguna? ¿Cuál podría ser la mejor respuesta de Broad a esto?

5. Relea la cita de Broad de las páginas 266–267. Considere que el comportamiento de hormigas, ostiones, protozoarios y ciertos misiles auto-dirigibles "varían de acuerdo con ciertas circunstancias especiales". ¿Debe concluir Broad que todos éstos tienen mente? ¿Concluirá que los misiles tienen mente? ¿Hay alguna respuesta que Broad pueda dar?

6. ¿Puede usted pensar en algún tipo de comportamiento humano que parezca explicable sólo bajo la hipótesis de que los humanos tienen mentes inmateriales? Considere el enamorarse, enojarse, contar chistes, escribir poesía, soñar, ver un espejismo. Indique si, según usted, éstas u otras actividades humanas requieren explicaciones en términos de fenómenos mentales, o si no se necesita

tal explicación de ningún comportamiento humano. Justifique su respuesta.

7. Suponga que alguien inventa una computadora que se expresa verbalmente de una manera muy parecida a como lo hace una persona que habla. Suponga también que puede aprender de errores pasados y mejorar su habilidad para llegar a responder preguntas de muchas clases. Suponga, además, que le preguntamos si piensa las preguntas que se le hacen y si tiene sentimientos y deseos propios; y que su respuesta es "sí". ¿Debemos concluir que tiene mente? Si no, ¿debemos concluir que los humanos también carecen de mente? Justifique su respuesta.

8. Hay una objeción contra la existencia de la mente que no hemos considerado. Hemos visto que es posible que lo mental haya evolucionado a partir de lo material, pero de acuerdo con la teoría de la evolución hay razones para pensar que no ha sido así. Según esta teoría, todos nuestros órganos físicos existen porque han contribuido a nuestra capacidad para sobrevivir como individuos o como especies. Es evidente, sin embargo, que una mente no es necesaria para aumentar esta capacidad. En consecuencia, debemos concluir que nada de lo mental ha evolucionado a partir de una masa original, material y primordial. ¿Cómo podría responder a esto un interaccionista? ¿Y un epifenomenalista? ¿Qué podría usted responder?

9. Los interaccionistas afirman que ciertos sucesos materiales están causalmente relacionados con ciertos sucesos mentales, ya sea como causas o como efectos. Los paralelistas afirman que ningún suceso material está causalmente relacionado con sucesos mentales, sino que algunos sucesos materiales van acompañados constantemente de sucesos mentales. ¿Hay alguna manera de decidir mediante la observación y la experimentación si hay relaciones causales entre la mente y el cuerpo o si hay simplemente correlaciones constantes? ¿Hay alguna manera de decidir entre ambas teorías sobre la base de la evidencia experimental? ¿Puede el epifenomenalismo distinguirse mediante la experiencia de estas otras dos teorías dualistas? Si no, ¿cuáles cree usted que sean las consecuencias para el problema mente-cuerpo?

10. Si la respuesta a la objeción (5) en las páginas 284-287 es verdadera, entonces podría afirmarse que no hay manera de explicar científicamente cómo es que los sucesos cerebrales hacen que los impulsos nerviosos tomen determinado camino, porque tal causalidad tendría que ser considerada por los científicos como un caso de causalidad próxima. Pero, podría objetarse, toda causalidad física se explica en última instancia en términos de ocurrencias atómicas y subatómicas. Por consiguiente, los científicos no deberían concluir que la causalidad neurológica es causalidad próxima; de manera que debería concluirse que la respuesta a la objeción (5) es falsa. ¿Es válida esta objeción? Explique su respuesta.

11. Haga una distinción entre el materialismo y el mecanicismo, y explique cómo puede uno ser materialista sin ser mecanicista. ¿Se puede ser mecanicista sin ser materialista? Explíquelo.

12. Haga una distinción entre el conductismo metodológico y el conductismo analítico, y explique cómo puede uno ser conductista metodológico sin ser conductista analítico. ¿Puede uno ser conductista analítico sin ser conductista metodológico? Explíquelo.

13. Explique con sus propias palabras la diferencia entre una definición explícita y una definición contextual. Dé un ejemplo de cada una que no se encuentre en el texto.

14. Evalúe el siguiente argumento:

> El conductismo analítico es simplemente una tesis acerca de las definiciones contextuales de los términos psicológicos. Por consiguiente, no es una posición metafísica, ni implica alguna, porque tal posición es acerca de lo que hay, y no acerca de las definiciones de las palabras. Por lo tanto, el texto es falso cuando declara que el conductismo analítico implica al materialismo.

15. De acuerdo con el criterio de verificabilidad del significado, ¿cuáles de las oraciones siguientes tienen, cognoscitivamente, sentido? Explique sus respuestas.

> El planeta Plutón está hecho de queso verde.
> Todo lo que hay en el universo mide el doble de lo que medía ayer.
> Juan es sin duda un buen hijo.
> Dios existe o no existe.
> Por favor maneje con cuidado.
> Hay vida después de la muerte.
> No hay vida después de la muerte.

16. Algunas personas afirman que el criterio de verificabilidad del significado es una tesis metafísica. De ser así, ¿cuáles serían las consecuencias para el criterio mismo?

17. [En la página 306] concluimos que es razonable rechazar el conductismo analítico basándonos en que los intentos de análisis de

todas las oraciones psicológicas examinadas en el texto fracasaron. ¿Está usted de acuerdo en que esta razón es suficiente para rechazar el conductismo analítico? Explique su respuesta. ¿Cree que un análisis científicamente más "penetrante" tendría éxito? Si así lo cree, sugiera cómo se debería proceder.

18. Considere el siguiente argumento de W. V. O. Quine, que aparece en *Word and Object* (Wiley, Nueva York. 1960):

    Si hay sucesos mentales y estados mentales, sólo debe darse el caso de que su postulación, al igual que la postulación de las moléculas, tenga alguna eficacia sistemática indirecta en el desarrollo de la teoría. Pero si se alcanza cierta organización de la teoría mediante la postulación de esos estados y sucesos mentales distintivos detrás del comportamiento físico, seguramente podría alcanzarse la misma organización postulando simplemente en lugar de ello ciertos estados y sucesos fisiológicos correlativos. .. Los estados corporales existen de todas maneras; ¿por qué añadir los otros?

    ¿Es compatible la opinión de Quine con la teoría de la identidad? Explíquelo. Evalúe el argumento de Quine utilizando la discusión del texto acerca de las sensaciones como entidades postuladas para explicar el comportamiento.

19. Evalúe la siguiente objeción a la teoría de la identidad:

    Nadie puede ver que siento dolor al ver mi dolor y por lo tanto nadie puede ver mi dolor. Pero los neurocirujanos pueden ver los procesos cerebrales, así que ninguno de mis dolores ni los de nadie más son idénticos a los procesos cerebrales. La teoría de la identidad es falsa.

20. Considere la siguiente objeción a la teoría de la identidad, hecha por R. Abelson, en "A Refutation of Mind-Body Identity", *Philosophical Studies*, Vol. 21, (1970), pp. 85–89: Es posible que los seres humanos puedan pensar en algún número particular. Pero la cantidad de números es infinita. Así que es posible que haya una cantidad infinita de pensamientos humanos diferentes. Pero sólo hay una cantidad finita de seres humanos a través del tiempo, y sólo hay una cantidad finita de estados cerebrales discretos en cada persona. De manera que sólo hay una cantidad finita de estados cerebrales humanos diferentes. Abelson concluye a partir de esto que hay más estados mentales posibles que estados cerebrales disponibles. Así que alguien puede estar en un estado mental con el que ningún estado cerebral discreto esté unívocamente correlacionado. Pero entonces ese estado mental no sería idéntico a ningún estado cerebral, así que la teoría de la identidad sería falsa.

21. La teoría neutral de la identidad es de hecho muy poco plausible porque es una "especie de chauvinismo". Esto es, identifica lo que generalmente llamamos 'entidades mentales' con las entidades neurales. Pero esta conclusión se basa únicamente en lo que se ha descubierto acerca de los humanos y de los animales superiores. Las criaturas inferiores, tales como los moluscos, sin duda sienten dolores, pero carecen de la clase de estructura neural que requiere la teoría neutral de la identidad. Además, hasta donde sabemos, puede haber todo tipo de seres extraterrestres con toda clase de estados mentales pero que todos carezcan de sistemas neurales. Entonces debemos rechazar la teoría neutral.

    Evalúe esta objeción a la teoría neutral de la identidad.

22. La conclusión a la que llegamos en este capítulo es que, sobre la base de los datos discutidos, la versión neutral de la teoría de la identidad es la posición más razonable. ¿Se han ignorado algunos datos? ¿Cree usted que alguna otra posición sea más razonable —tal vez debido a algo que aquí se haya omitido? Si así lo cree, haga una breve defensa de su afirmación.

V

EL PROBLEMA DE JUSTIFICAR LA CREENCIA EN DIOS

Una de las creencias más difundidas entre la gente es la creencia en un ser supremo, un ser al que nosotros, seres ordinarios, le debemos la existencia, pero cuya existencia no depende de nada. A dicho ser lo llamamos Dios. Anteriormente hemos examinado creencias totalmente diferentes —la creencia de que tenemos una voluntad libre, la de que todo suceso tiene una causa y la de que los humanos tienen una mente inmaterial así como un cuerpo. En cada caso hemos tratado de ser tan claros como nos ha sido posible acerca de lo creído; y hemos examinado entonces la creencia para ver si se justifica o no. Una vez más nos encontramos con estas dos tareas. Debemos primero considerar qué es lo que está siendo creído cuando alguien cree que existe un ser supremo; entonces debemos tratar de descubrir si esta creencia puede o no justificarse.

Aquí puede objetarse que la creencia en un ser supremo es diferente de todas las creencias que hemos examinado porque el ser supremo es diferente de cualquier otro ser, de manera que esta creencia, a diferencia de nuestras demás creencias, no está abierta a un examen. Es verdad que un ser al que estuviéramos dispuestos a llamar Dios sería diferente en muchos aspectos importantes de la mayoría de los seres que comúnmente creemos que existen, pero esto por sí solo no justifica la afirmación de que la creencia en la existencia de Dios debería quedar exenta del examen que le aplicamos a creencias más ordinarias. Hay muchas creencias fantásticas, tales como las creencias en la existencia de brujas, magos, fuentes de juventud, creencias en cosas que difieren en muchos aspectos importantes de los seres ordinarios que creemos que existen. Sin embargo, creemos que todas

estas creencias deben ser cuidadosamente examinadas para tener bases para aceptarlas o rechazarlas. De modo que, al menos inicialmente, la creencia en la existencia de un ser supremo parece quedar abierta al examen que le aplicamos a cualquier otra creencia, para que se vea que no se justifica que nadie tenga tal creencia a menos que haya alguna razón para pensar que dicho ser existe, o, en última instancia, que no hay razón para pensar que dicho ser no existe. De cualquier manera, aunque hayamos dicho que esto parece ser en principio verdad, también queremos dejar abierta la posibilidad de que después de nuestro examen de esta creencia pudiéramos concluir, sobre la base de lo que hayamos encontrado, que la creencia en un ser supremo es, después de todo, *sui generis*, o única, de manera que tal vez podríamos justificar el sostener dicha creencia aun ante una evidencia que parezca contradecirla.

EXAMEN DEL CONCEPTO DE SER SUPREMO

La primera tarea que anteriormente se mencionó es la de ser tan claros como podamos acerca de la naturaleza de la creencia en cuestión. Para hacer esto debemos ser tan claros como nos sea posible acerca del concepto de Dios. Procedamos. Lo que queremos es encontrar aquellas características o cualidades de un ser del que estaríamos convencidos que es Dios. Para empezar, distingamos los términos 'dios' y 'Dios'. Podemos hablar de un dios o de muchos dioses, de dioses menores y de dioses falsos. Esto es, el término 'dios' es un término genérico, tal como 'persona', 'caballo' o 'piedra', y como tal puede aplicarse a toda una variedad de entidades. Por otro lado, el término 'Dios' generalmente se usa para hablar de un ser específico, a saber, del único ser supremo. Así que, no podemos hablar de muchos Dioses o de Dioses menores, porque si Dios existe, entonces hay exactamente un solo ser que es supremo. De acuerdo con esto, usaremos 'Dios' para decir 'el ser supremo' y lo usaremos indistintamente con 'el ser supremo' a lo largo de la siguiente discusión.

El problema que tenemos ante nosotros es el de caracterizar adecuadamente al ser que llamaríamos Dios. Ya tenemos cierta idea de por donde empezar, porque la palabra 'supremo' entra en el concepto que estamos caracterizando. Nuestra pregunta es la siguiente: ¿qué características le estamos atribuyendo a un ser al llamarlo supremo? Podemos preguntar, "¿supremo con respecto a qué?" Sin duda no supremo en el mal, o simplemente en tamaño físico o en valentía, o incluso en belleza física. Por lo general queremos decir que el ser supremo es supremo en aquellas características o propiedades que hacen a un ser más perfecto de lo que sería si careciera de ellas, de manera que llamaríamos Dios a un ser sólo si fuera el ser más perfecto que pudiéramos concebir. En consecuencia, afirmaríamos que el ser supremo es el que es supremo en su habilidad para realizar acciones y para saber lo que ocurre, y el que es sin duda supremo en bondad. Así que pensamos en Dios como el ser que es omnibondadoso, omnisciente y omnipotente. Esto es, que es supremo en bondad, saber y poder. Consideremos, pues, estas tres características por separado.

El ser supremo es omnibondadoso

Podemos entender que el planteamiento de que el ser supremo es omnibondadoso significa que cualquier cosa que el ser supremo desee, ordene o haga, será lo correcto. Así que cualquier cosa que Dios decida, haga u ordene es moralmente correcta. Además, siempre tiene buenos motivos para desear, hacer u ordenar del modo como lo hace porque es un Dios amoroso que se preocupa por el mundo y sus habitantes. Así que Dios no hace lo correcto por motivos equivocados, ni tiene buenos motivos para hacer cosas equivocadas. Tomemos la afirmación 'Dios es bueno' con el significado de que Dios tiene buenos motivos y de que cualquier cosa que desee, haga u ordene es moralmente correcta. Hay, sin embargo, un problema para interpretar esto. Podríamos interpretar que significa que si un ser es el ser supremo, y desea, ordena o hace algo, entonces *por definición* esto es lo correcto. Bajo una segunda interpretación esta afirmación significa que si un ser es el ser supremo, y que si desea, ordena o hace algo, entonces, *de hecho*, eso es lo correcto. ¿Qué interpretación debemos emplear? Se ha dicho que ninguna de ambas alternativas es atractiva porque ambas enfrentan un problema. Si aceptamos la primera interpretación entonces sería verdad que si el ser supremo deseara u ordenara que alguien sin motivo alguno infligiera dolor a bebés inocentes, o él mismo infligiera dolor, el dolor infligido a bebés

inocentes sería definido como algo correcto. Aunque no debemos considerar detalladamente problemas morales sino hasta el Capítulo 6, sin duda parece que si el infligir dolor sin motivo alguno a bebés inocentes es moralmente correcto, entonces nada es moralmente incorrecto. Y queremos negar que esto pueda ser moralmente correcto. Sin embargo, si el hacer u ordenar de un ser supremo, que sin duda es posible, implica que es correcto, no podemos justificar dicha negación. Si aquí se objetara que Dios no ordenaría ni participaría en infligir dolor sin motivo alguno, podemos preguntar,"¿por qué no?" La respuesta no puede ser que no podría hacerlo porque él es bueno y el infligir dolor es malo. Pues si él infligiera dolor, entonces se seguiría, según este enfoque, que hacerlo es correcto. Tampoco podemos encontrar una mejor respuesta. Este enfoque, por lo tanto, parece enfrentarse con un problema insoluble.

Veamos la segunda alternativa. Según este enfoque es posible que lo que Dios hace sea incorrecto si bien de hecho lo que hace siempre resulta correcto. Así que aunque sea verdad que si Dios hace u ordena un acto entonces es correcto, de esto no se sigue que si Dios infligiera dolor sin motivo alguno, entonces eso sería correcto. Podemos decir que si Dios infligiera dolor sin motivo alguno entonces haría algo incorrecto, pero que de hecho Dios nunca infligiría dolor sin necesidad. Así que la segunda interpretación elude el problema que enfrenta la primera. Sin embargo, este enfoque parece tener una consecuencia que hace que para algunos sea objetable. Se afirma que si Dios no prescribe una norma de lo que debe hacerse, entonces hay una norma moral que existe independientemente de Dios, de manera que él puede ser juzgado de acuerdo con ella. Sin duda, se dice, algo anda mal con un enfoque que implique que es posible que juzguemos el valor moral del ser supremo. Sin embargo, no queda claro por qué nadie presenta una objeción a un enfoque que implique que es lógicamente posible juzgar las órdenes y actos de Dios de acuerdo con una norma. Si este enfoque implicara que no sólo es lógicamente posible sino también moralmente permisible que un ser humano juzgue a Dios, entonces bien podría ser objetable. Pero este enfoque no implica esta afirmación. La segunda interpretación, pues, parece ser capaz de eludir la objeción que se le hace. Por lo tanto, definamos la oración 'El ser supremo es omnibondadoso' como 'Todos los motivos del ser supremo son buenos y todos los actos que el ser supremo desea, hace u ordena son, de hecho, lo correcto'.

El ser supremo es omnipotente

La manera más rápida de definir esta oración es diciendo que significa que el ser supremo tiene la capacidad de hacer absolutamente cualquier cosa. Pero esta definición es muy vaga, porque no zanja la cuestión de si Dios puede hacer algo que implique una contradicción lógica. ¿Tiene Dios, por ejemplo, la capacidad de hacer que el mercurio de un termómetro esté a una pulgada de la base al mismo tiempo que está a dos pulgadas de la base? ¿Tiene acaso la capacidad de hacer que un lago esté congelado y a la vez sin hielo? Algunos han argumentado que si afirmamos que Dios no tiene la capacidad de hacer algo que implique una contradicción lógica, entonces debemos concluir que no tiene la capacidad de hacer todo y por lo tanto no es omnipotente. Sin embargo, no parece haber razón para que el poder de Dios quede limitado al decir que es capaz de hacer cualquier cosa que es lógicamente posible. Esto no excluye nada de lo que suele afirmarse que se encuentra entre los actos de Dios, incluida la creación a partir de la nada. Sólo excluye actos cuya descripción implique una contradicción. Ensayemos, pues la siguiente afirmación: 'El ser supremo tiene la capacidad de hacer cualquier cosa que sea lógicamente posible' como definición de 'El ser supremo es omnipotente' (todopoderoso).

A primera vista esta definición sin duda parece satisfactoria, pero tenemos que revisarla. Considérese el acto de sentarse en una silla en un momento en que Dios no está sentado en ella. Es claro que usted, yo y casi todo el mundo somos capaces de sentarnos en una silla en un momento en el que Dios no está sentado en ella. ¿Pero puede Dios hacer esto? ¿Puede Dios estar sentado en una silla al mismo tiempo en que Dios no está sentado en ella? Desde luego que no, y, puesto que es lógicamente posible hacerlo (usted y yo podemos hacerlo), debemos concluir por la definición precedente que Dios no es omnipotente.

No parece, sin embargo, que, puesto que ni Dios ni cualquier persona puede al mismo tiempo estar y no estar en un lugar, esto sea una limitación de su poder. No es este, pues, el tipo de incapacidad que podría esgrimirse en contra de su omnipotencia.

Revisemos, por consiguiente, la definición como sigue: 'El ser supremo es omnipotente' significa 'El ser supremo tiene la capacidad de hacer cualquier cosa que sea lógicamente posible que *él* haga'. Usando esta definición podemos evitar concluir que Dios no es omnipotente debido a la incapacidad antes señalada. La oración

> El ser supremo está sentado en una silla en un momento en el que él no está sentado en ella

es una autocontradicción, de modo que es lógicamente imposible que Dios realice ese acto.

La definición que hemos establecido no sólo elude el problema precedente, sino que también nos permite resolver un viejo enigma. Considérese una roca tan pesada que Dios no tenga la capacidad para levantarla. ¿Tiene o no Dios la capacidad de crear semejante roca? Si tiene esta capacidad entonces hay algo más que Dios no tiene la capacidad de hacer, a saber, la de levantarla. Pero, o bien tiene la capacidad de crear dicha roca, o bien no la tiene. Por lo tanto hay algo que Dios no tiene la capacidad de hacer, ya sea levantar, ya sea crear determinada roca. Por lo tanto Dios no es omnipotente.[1]

¿Cómo podríamos refutar este argumento? Lo primero que hay que notar es que contiene dos conclusiones: que hay algo que Dios no es capaz de hacer y, por consiguiente, que Dios no es omnipotente. Sin duda debemos aceptar la primera, simplemente porque hay muchas cosas que Dios no puede hacer (esto es, cualquier cosa que implique una contradicción lógica). Pero puesto que la incapacidad de Dios para hacer cosas que se contradigan a sí mismas no limita su poder, debemos cuestionar si podemos sacar la segunda conclusión de que su incapacidad, ya sea para crear ya sea para levantar esta roca, limita su poder. Usando la definición precedente, el problema es si la afirmación de que Dios lleva a cabo estas tareas se contradice a sí misma. Si el que haga por lo menos una de ellas se contradice a sí mismo, entonces es

[1] Véanse discusiones recientes sobre este problema en G. Mavrodes, "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *The Philosophical Review* (1963), pp. 221-223; y H. C. Frankfurt, "The Logic of Omnipotence", *The Philosophical Review* (1964), pp. 262-263.

una falacia concluir que Dios no es omnipotente. No parece haber ninguna contradicción en decir que Dios crea una roca que él no puede levantar, de modo que no tratemos de eludir este problema concediendo que Dios es incapaz de crear esa roca. El problema es, pues, si es lógicamente posible que Dios levante dicha roca. Esto es, ¿acaso es lógicamente posible que Dios levante una roca que *él* es incapaz de levantar? Está claro que la respuesta es que es lógicamente imposible que Dios realice este acto, y, por lo tanto, su incapacidad para levantarla no limita su poder. Podemos, pues, eludir la conclusión de que Dios no es omnipotente al conceder que Dios es incapaz de levantar semejante roca, porque dicha incapacidad no limita su poder.

Hay sin embargo otra objeción en la defínción precedente de 'omnipotencia' que vale la pena considerar debido a sus consecuencias para la llamada "causalidad retrospectiva". Considérese la siguiente oración:

> El ser supremo hace en 1982 que Enrique VIII tenga exactamente una esposa a lo largo de toda su vida.

Esta oración no se contradice a sí misma, así que, de acuerdo con la definición precedente, si Dios es omnipotente, es capaz de hacer esto. Pero Enrique VIII murió en 1547 después de haber tenido seis esposas, así que nadie, ni siquiera Dios, es *ahora* capaz de hacer que Enrique VIII haya tenido sólo una esposa en el pasado. Nadie es capaz de modificar el pasado. Por consiguiente, dada la definición anterior, Dios no es omnipotente.

Para entender el error de esta objeción es importante distinguir entre dos maneras diferentes de afectar el pasado. La primera es que alguien cambie *ahora* la manera como *fue* el pasado. Un ejemplo de esto sería que Dios hiciera ahora que Enrique VIII, que ya tuvo seis esposas antes de morir en 1547, hubiera tenido en toda su vida sólo una esposa. Semejante manera de afectar el pasado no está en poder de nadie, ni siquiera en el de Dios, porque implica que Enrique tuvo sólo una esposa y que también tuvo seis, y esto es contradictorio. La segunda manera de afectar el pasado es hacer que ocurra algo, *sin cambiar el pasado*, que ocurrió previamente. Aunque esto puede ser muy inusual, no se contradice a sí mismo. Por ejemplo, es lógicamente posible

que Dios haga ahora que Enrique *haya tenido* seis esposas, así que Dios tiene esta capacidad para afectar el pasado.

Una ilustración diferente puede sernos útil aquí. Supóngase que en un momento específico, a saber, exactamente a las 12:00 A.M. del 4 de mayo de 1982, un individuo determinado, María, siente una punzada en el brazo. Generalmente supondríamos que esta punzada fue causada por sucesos que la precedieron inmediatamente: tal vez sucesos neurales y musculares fueron las causas inmediatas de la punzada. Además —y esto es lo importante— también supondríamos que estos sucesos musculares y neurales ocurrieron *antes* de que la punzada ocurriera, tal vez a las 11:59'59" A.M. de la misma fecha. Ahora bien, esto es lo que normalmente supondríamos, y esto es lo que normalmente sucedería. Sin embargo es lógicamente posible que la causa real de la punzada de María ocurriera *después* de que ocurriera la punzada, digamos el 5 de mayo de 1982. Semejante caso de "causalidad retrospectiva" es muy extraño mas no se contradice a sí mismo. Podemos aplicar fácilmente esta ilustración al caso de Enrique VIII. Imaginemos que el pasado es exactamente como creemos que fue; Enrique VIII murió en 1547 y a lo largo de su vida tuvo seis esposas. Es lógicamente posible que la causa de que haya tenido seis esposas ocurra ahora, en 1982, y no en el siglo XVI, de la misma manera en que es posible lógicamente que la punzada de María del 4 de mayo haya sido causada por un suceso del 5 de mayo del mismo año. Puesto que esto es lógicamente posible, también lo es que la causa real de que Enrique haya tenido seis esposas en el siglo XVI sea algo que Dios hace ahora en 1982. Así que Dios tiene la capacidad para afectar el pasado sin modificarlo. El pasado permanece igual porque sigue estando como estaba: Enrique tuvo seis esposas. Pero Dios afecta el pasado porque ahora, en 1982, hace que Enrique haya tenido seis esposas en el siglo XVI. Sin embargo, Dios no puede afectar el pasado *modificándolo*, porque ese es un acto que se contradice a sí mismo. La objeción precedente fracasa porque confunde afectar el pasado con modificar el pasado: lo primero puede ocurrir si bien lo segundo no puede.

El ser supremo es omnisciente

Podemos empezar nuestra definición de la oración 'El ser supremo es omnisciente' como lo hicimos con la definición anterior —esto es, diciendo que significa que el ser supremo lo sabe todo. Pero de nuevo debemos ser cuidadosos, porque ni siquiera Dios puede saber algo que sea falso. De modo que sería mejor decir que el ser supremo conoce todas las verdades. Sigue habiendo, sin embargo, un problema que hay que considerar. Si Dios conoce todas las verdades entonces conoce verdades acerca del futuro, esto es, conoce lo que va a pasar. Pero, se ha afirmado, si Dios sabe que algo va a pasar antes de que suceda —por ejemplo que yo voy a escribir las palabras 'de modo que' al principio de la siguiente oración— entonces se sigue que ahí debo escribir 'de modo que'. De modo que, el conocimiento previo de Dios y por lo tanto su conocimiento de todas las verdades, es incompatible con mi libre albedrío. En consecuencia, o bien nadie tiene libre albedrío, o bien Dios no puede prever todos los sucesos futuros ni es omnisciente. ¿Debemos acaso resignarnos a creer que los humanos no tienen libre albedrío para con ello garantizar la omnisciencia de Dios? Podemos evitar esto porque en la premisa 'si Dios prevé que yo haga algo entonces debo hacerlo', la palabra 'debo' indica que el consecuente se sigue lógicamente del antecedente. De manera que la premisa puede volver a formularse como 'Es lógicamente necesario que si Dios (o alguien más en el mismo caso) prevé que yo haga algo, entonces lo *haré*'. Pero no se sigue del hecho de que yo vaya a hacer algo que yo *deba* hacerlo, en el sentido de ser coaccionado o forzado a hacerlo en contra de mi voluntad. Así que no se sigue de la previsión de lo que haré que no lo haré por mi propia voluntad.[2]

A estas alturas alguien podría intentar una nueva línea de ataque. Si alguien prevé lo que hago, entonces puede predecir correctamente lo que voy a hacer. Pero puede predecir correctamente lo que voy a hacer sólo si lo que voy a hacer está causalmente determinado y es por lo tanto predecible sobre la base de leyes causales. Por consiguiente, la previsión de lo que hago no es compatible con que lo haga por mi propia voluntad. Lo primero que se puede decir al respecto es que la conclusión sólo se sigue si el libre albedrío y el determinismo causal son incompatibles. Pero

[2] Véase un argumento sobre la incompatibilidad del libre albedrío y la previsión, en N. Pike, "Devine Omniscience and Voluntary Action", *The Philosophical Review* (1965), pp. 27–46.

anteriormente encontramos una razón para negar esto.[3] En segundo lugar, no hay razón para pensar que alguien puede hacer una predicción correcta basándose sólo en leyes causales. Con frecuencia predecimos justificadamente que, por ejemplo, Pérez decidirá perdonar a su esposa su última infidelidad porque sabemos lo que él hizo en el pasado, no porque conozcamos las leyes causales relevantes para predecir lo que va a decidir. Además, no es claro que la previsión describa correctamente el conocimiento que Dios tiene de mi futuro. Se ha afirmado que para Dios la totalidad de la duración temporal del universo —pasado, presente y futuro— es como para nosotros un breve momento, así que Dios sabe lo que voy a hacer de la manera como yo sé lo que estoy haciendo ahora. No hay ninguna predicción involucrada. De modo que hay razones para rechazar esta segunda línea de ataque acerca de la compatibilidad de la previsión divina con nuestro libre albedrío.

Antes de continuar debemos considerar otro problema concerniente a la omnisciencia de Dios. Digamos que en cierto momento, m_n, Dios decide por primera vez hacer algo (por ejemplo, crear un universo particular). Si en ese momento m_n Dios decide por primera vez crear dicho mundo, entonces en ningún momento antes de m_n supo cuál sería su decisión en ese momento m_n, porque si lo hubiera sabido, entonces no lo habría decidido por primera vez en el momento m_n. Pero si Dios es omnisciente entonces no hay un momento en el que no sepa todas las verdades, de manera que si Dios es omnisciente entonces en todo momento antes de m_n supo lo que decidiría hacer por primera vez en m_n. Así que si Dios decide por primera vez en el momento m_n hacer algo, entonces Dios no es omnisciente, puesto que hay un momento antes de m_n en el que no sabía lo que decidiría. Hay varias maneras de evitar esta conclusión. Una es negar que haya un momento en el que Dios decida por primera vez hacer algo. Se han dado dos razones diferentes en favor de ello. La primera razón es que, no importa cuánto se retroceda en el tiempo, Dios ya ha tomado para entonces todas sus decisiones. La segunda consiste en afirmar que, a diferencia de las nuestras, ninguna de las decisiones de Dios ha sido tomada en un momento determinado, porque Dios no es un miembro del mundo de los objetos temporales.

[3] Véase el Capítulo 5, *passim*.

Hay otra manera de evitar este problema. Ésta es negar que es imposible que alguien sepa en un momento m_n lo que hará, y en un momento posterior m_{n+1} decidir por primera vez lo que hará. Dicha situación es extraña, pero, de acuerdo con esta propuesta, no es lógicamente imposible.[4] Sin duda parece posible, por ejemplo, que Pérez sepa ahora que más tarde decidirá por primera vez que perdonará a su esposa la última de una serie de infidelidades, si bien está firmemente resuelto a no perdonarla ahora. Sabe esto apoyándose en lo que él mismo ha hecho en el pasado, resolviendo cada vez no perdonarla pero terminando cada vez dándose por vencido. Si Pérez puede saber de antemano lo que decidirá hacer, entonces Dios sin duda puede hacerlo. No hay en ello ninguna contradicción.

Podemos finalmente quedar satisfechos con la definición de 'El ser supremo es omnisciente'. Significa que el ser supremo conoce todas las verdades.

Otras características de un ser supremo

Hemos discutido tres características esenciales del ser supremo —las características de la suma bondad, la omnipotencia y la omnisapiencia. El problema que ahora surge es el de si hay otras características que tendría un ente en caso de ser el ser supremo. Parece haber cuatro propiedades más. Puesto que el ser supremo es todo poderoso, no puede ser ni creado ni destruido y por lo tanto es eterno. Además, es el creador del "cielo y de la tierra y de todas las cosas" que ama y cuida todas las criaturas que crea. Y, finalmente, Dios es santo. No hay problema alguno sobre el significado de que Dios sea amoroso. Al ser omnibondadoso no es simplemente bueno y justo, sino también benévolo y piadoso con sus criaturas, por cuyo bienestar se preocupa profundamente. El único problema acerca de lo que significa el que llamemos al ser supremo el creador de todas las cosas es si esto significa que creó todo lo que hay *ex nihilo* (esto es, a partir de la nada) o si lo creó a partir de un caos primordial. Puesto que hay desacuerdo

[4] Acerca de opiniones opuestas sobre este asunto véase C. Ginet, "Can the Will be Caused?", *The Philosophical Review* (1962), pp. 49–55; y K. Lehrer, "Decisions and Causes", *The Philosophical Review* (1963), pp. 224–27.

acerca de cuál es la interpretación correcta, dejemos esta cuestión abierta definiendo 'El ser supremo es el creador del cielo y de la tierra y de todas las cosas' como 'El ser supremo hizo que el cielo y el universo físico existieran en su forma actual'. Así que no hemos decidido si la creación divina de las cosas es o no por definición *ex nihilo*.

Hay dos maneras posibles de interpretar 'El ser supremo es eterno'. La primera es que de hecho no hay un momento en que el ser supremo empiece a existir y ningún momento en que deje de existir. La segunda interpretación es que 'El ser supremo es eterno' significa que es *lógicamente necesario* que no haya ningún momento en que el ser supremo empiece a existir y ningún momento en que deje de existir. Nótese que ninguna de las dos interpretaciones incurre en la petición de principio de si Dios existe o no, porque el que no haya un momento en el que empiece a ser ni un momento en el que deje de ser, es compatible tanto con que haya existido siempre como con que no haya existido nunca. Hay, sin embargo, una diferencia importante entre ambas interpretaciones. En la primera interpretación es lógicamente posible que Dios sea creado y destruido, pero en la segunda, es lógicamente imposible que algo cree o destruya a Dios. Caractericemos las dos interpretaciones de 'El ser supremo es eterno' diciendo que en la primera, si existe entonces siempre existe, mientras que en la segunda, si existe entonces necesariamente existe.

¿Qué interpretación debemos elegir? Aunque algunas personas han argumentado a favor de la primera interpretación, lo que sigue, que reproduce el argumento ontológico que veremos más adelante en este mismo capítulo, justificará nuestra elección de la segunda. Hemos dicho que cualquier ser que llamemos Dios debe ser el ser sumamente perfecto, de manera que si podemos pensar en un ser más perfecto que algún ser particular, entonces no llamaremos a este último Dios. Además, si es lógicamente posible que algo cree o destruya a Dios, entonces podemos pensar en un ser más poderoso y por lo tanto más perfecto que Dios, a saber, un ser que sea lógicamente imposible crear o destruir. De manera que debemos concluir que es lógicamente imposible que algo cree o destruya a Dios. Queremos, pues, caracterizar a Dios de tal manera que sea lógicamente imposible crearlo o destruirlo. Sin embargo, si su eternidad es simplemente una contingencia fáctica, entonces es lógicamente posible que algo lo cree o lo destruya. Pero si es necesariamente eterno, entonces esto garantiza que no sea posible que algo lo cree o lo destruya. Por lo tanto, para tener esta certeza, usemos la segunda interpretación.

La última característica de un ser supremo que tenemos que considerar es que dicho ser es santo. Tal vez sea la característica más difícil de definir. Cuando decimos que Dios es santo estamos tratando de expresar algo de nuestro sentimiento de que Dios es digno, incluso más que digno, de toda nuestra devoción, adoración y reverencia; que Dios es el ser que debemos adorar, honrar y obedecer. Esta característica es importante para nuestros propósitos porque puede usarse como una prueba de la suficiencia de la suma total de las otras características que le hemos atribuido al ser supremo. Si hemos proporcionado una caracterización adecuada, entonces la cualidad de la santidad debe ser totalmente redundante, porque el total de las otras características debería incluir todas y sólo aquellas características que harían de cualquier ser que las tuviera el ser que veríamos como el más digno de nuestra adoración. De acuerdo con esto, definamos 'El ser supremo es santo' como 'El ser supremo es aquel ser que es el más digno de la más completa devoción y reverencia por parte de la humanidad'.

Hemos caracterizado al ser supremo como el ser eterno, amoroso y santo que creó todas las cosas a partir de su omnisciencia, omnipotencia y suma bondad, y hemos analizado lo que debemos entender por estos términos. El problema que tenemos ahora ante nosotros es el de si hay o no alguna razón para pensar que este concepto del ser supremo que hemos tratado cuidadosamente de analizar, se aplica a algo; esto es, si *hay* un ser supremo en el sentido en el que lo hemos descrito. Consideramos esto como un equivalente de la pregunta de si hay alguna razón para pensar que Dios existe, ya que, en las principales tradiciones religiosas de Occidente (el cristianismo, el judaísmo y el islam), Dios es entendido como el ser supremo que acabamos de describir y definir. Sin duda mucha gente cree que Dios, o el ser supremo, existe. Y también es verdad que mucha gente niega que haya un ser supremo. Se presenta ante nosotros la cuestión de quiénes son más razonables, si es que unos lo son más que otros.

Es pertinente una aclaración final. Hay quien quiere decir con el término 'Dios' cosas como éstas: 'la fuerza para que haya amor en el mundo'; o 'la causa original de las cosas'; o 'aquello que sostiene al universo físico'; o 'el objeto trascendental de mayor importancia'. Frecuentemente se proponen otras definiciones igualmente vagas del término 'Dios'. *No* estamos preguntando si Dios existe en alguno de estos últimos sentidos del término. Ni siquiera estamos considerando esta pregunta. Sólo nos interesa si Dios, considerado como el ser supremo, existe.

¿PUEDE JUSTIFICARSE LA CREENCIA EN LA EXISTENCIA DE UN SER SUPREMO?

Generalmente cuando queremos convencer a alguien de que algo existe se lo enseñamos cada vez que podemos. Esto es, tratamos de que lo vea o de que lo toque o de que de alguna manera experimente el ente en cuestión. Hacer que alguien experimente algo es la manera más segura de convencerlo de su existencia. Si, por ejemplo, alguien duda de que haya un animal de cuatro patas con pico de pato, la mejor manera de convencerlo es enseñándole un ornitorrinco, y la segunda mejor manera es que testigos confiables le digan que han visto semejante animal. Igualmente, la prueba más fuerte de la existencia de Dios sería la que se basara en la experiencia que alguien tuviera de Dios, esto es, la que se basara en el caso de alguien que de hecho hubiera tenido la experiencia de Dios. Consideremos, pues, si hay o no buenas razones para pensar que alguien ha tenido la experiencia de Dios, porque si las hay, entonces tenemos excelentes razones para creer que Dios existe.

APELACIÓN A LA EXPERIENCIA DE DIOS

Se han repetido ejemplos de gente que con toda sinceridad afirma haber tenido la experiencia de Dios. William James en su estudio sobre la experiencia religiosa cita relatos de varias personas entre los que se encuentra el siguiente:

> Recuerdo la noche, y casi el lugar preciso en la cima de una colina, donde mi alma se abrió, por decirlo así, al Infinito, y el mundo interno y externo se precipitaron uno hacia el otro. Era un profundo llamado hacia lo profundo —la profundidad que mi propia lucha

> había conquistado a la que respondía una profundidad insondable, que iba más allá de las estrellas. Estuve solo con Él, que me había creado a mí, y a toda la belleza del mundo, y al amor, y a la tristeza, e incluso a la tentación. No Lo busqué, pero sentí la perfecta armonía entre mi espíritu y el Suyo. El sentido ordinario de las cosas que me rodeaban se desvaneció. Por el momento no quedarón más que una alegría y un júbilo inefables. Es imposible describir completamente esta experiencia. Era como el efecto de una gran orquesta cuando todas las notas separadas se han mezclado en una armonía exaltante que no deja al oyente consciente sino de que su alma ha sido elevada por los aires y de que casi estalla por la emoción. La perfecta quietud de la noche se estremeció por la aparición de un silencio más solemne. La presencia de la oscuridad se sentía más porque no se veía. Ya no habría podido dudar de que Él estaba ahí como tampoco de que yo estaba ahí. Es más, sentí que yo era, en todo caso, el menos real de los dos.[5]

Aquí, como podemos ver claramente, tenemos a una persona convencida, por encima de toda duda, de que durante una experiencia mística religiosa llegó a estar en contacto con Dios. A partir de ello podemos construir la siguiente prueba rápida de la existencia de Dios:

1. Si alguien experimenta un ente, entonces ese ente existe.
2. Algunas personas han experimentado a Dios.

   Por lo tanto

3. Dios existe.

Interpretemos lo que es experimentar un ente de tal manera que podamos experimentar algo sólo si existe. Bajo esta interpretación la premisa (1) es verdadera. Esto, sin embargo, no muestra también que la premisa (2) sea verdadera, porque hay muchas experiencias ilusorias en las que la gente piensa que experimenta entes, pero en las que se equivoca. Así que, si bien la persona que James cita estaba convencida de que había experimentado a Dios, pudo haberse equivocado; su experiencia pudo haber sido ilusoria. Obviamente, pues, la premisa (2) es la clave. ¿Hay gente que haya experimentado a Dios?

[5] W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Collier Books, Nueva York, 1961, p. 69.

La gente que cree que la premisa (2) es verdadera generalmente señala tres tipos diferentes de experiencias para apoyar su posición: las experiencias místicas religiosas, las revelaciones y los milagros. En estos tres casos, argumenta esta gente, o bien lo experimentado es Dios, o bien lo experimentado es el resultado directo de algo que Dios hace. Hay, sin embargo, una diferencia importante entre las experiencias místicas religiosas y las otras dos. Si en una experiencia mística alguien experimenta a Dios, entonces, como en el caso citado, lo hace siendo transportado de alguna manera por encima del mundo natural hacia la presencia supramundana de Dios. En el caso de las revelaciones y de los milagros, en cambio, Dios participa interviniendo de hecho en el curso ordinario del mundo natural. Por ejemplo, los Diez Mandamientos supuestamente se le revelaron a Moisés mediante inscripciones sobre piedras ordinarias. Los milagros, tales como convertir el agua en vino, supuestamente tuvieron testigos en este mundo natural. Debido a esta importante diferencia entre estos tipos de experiencia religiosa, consideraremos su relevancia para el argumento de la experiencia religiosa por separado.

El argumento de la experiencia mística

Debemos empezar por dejar claro lo que queremos decir con 'experiencia mística religiosa'. Podemos hacer una elección para obtener tal definición. Podemos definir una experiencia mística religiosa, ya sea como una experiencia en la que, entre otras cosas, una persona de hecho experimenta a Dios, ya sea como una experiencia en la que, entre otras cosas, una persona cree que experimenta a Dios. La diferencia entre ambas es que en el primer caso muchas experiencias que la gente cree que son experiencias místicas no lo son, porque Dios no es de hecho experimentado en ellas. En el segundo caso podemos garantizar que dichas experiencias son místicas, pero esto no implica nada acerca de que Dios sea de hecho experimentado. Puesto que en cualquiera de los dos casos debemos justificar una afirmación, o bien que algunas experiencias son místicas, o bien que Dios es experimentado en algunas experiencias místicas, escojamos entonces el segundo tipo de definición. Esto nos permitirá definir fenomenológicamente las experiencias místicas, sin tener que considerar si algún ente es de hecho experimentado.

Para definir 'experiencia mística' podemos de nuevo recurrir a William James. Como resultado del estudio de los relatos de experiencias místicas como el que citamos, James expuso lo que pensó que serían las características esenciales de tales experiencias. Dijo que las experiencias místicas son experiencias inefables, transitorias y noéticas, en las que la persona involucrada es más bien pasiva. Consideremos cada una de estas características.

1. *Inefabilidad.* Las personas que han vivido experiencias místicas dicen que semejante experiencia "desafía a la expresión, que no se puede poner en palabras ningún relato adecuado de su contenido. De ello se sigue que esa facultad debe experimentase directamente, que no puede impartirse o transferirse a otros".[6]
2. *Cualidad noética.* Aquellos que tienen experiencias místicas afirman haber concebido o recibido ideas profundamente significativas e importantes durante las experiencias. De modo que, para la persona que experimenta estados místicos, éstos parecen estados de conocimiento. Parecen "estados de ideas que llegan a la profundidad de verdades insondables para el intelecto discursivo".[7] En el caso del místico religioso (esto es, una persona que piensa que experimenta a Dios en sus experiencias místicas), éste cree que las ideas o iluminaciones que piensa que alcanza son el resultado de una confrontación directa o unión con el ser supremo. Para aquellos cuyas experiencias místicas no son religiosas, las ideas son consideradas como el resultado de una manera nueva y más elevada de experimentar el mundo que nos rodea, más que un resultado del contacto con algo sobrenatural.
3. *Transitoriedad.* Como lo señala James, "los estados místicos no pueden ser sostenidos por mucho tiempo. Salvo en raras excepciones, una media hora, o cuando mucho una hora o dos, parece ser el límite más allá del cual se desvanecen en la luz de un día cualquiera".[8]

[6] *Ibid.*, p. 300.
[7] *Ibid.*
[8] *Ibid.*

4. *Pasividad del sujeto.* Si bien una persona puede prepararse y contribuir a tener una experiencia mística, "cuando el tipo de conciencia característica ha empezado, el místico siente como si su propia voluntad estuviera suspendida, e incluso algunas veces como si fuera sujetado y conducido por un poder superior".[9]

Estas cuatro cualidades han sido ejemplificadas en el relato citado anteriormente. El sujeto afirma que no podría describir completamente la experiencia; que era consciente de su autor, y que incluso estaba en armonía con él; que la alegría y júbilo inefables que acompañaban la experiencia duraron un momento; y que no buscó la armonía con su autor, sino que pasivamente se dio cuenta de que estaba sucediendo. Esto es, pues, un claro ejemplo de una experiencia mística religiosa. Nuestro problema está en descubrir si una experiencia semejante puede usarse para justificar la premisa (2), la afirmación de que algunas personas han experimentado a Dios. El argumento que nos interesa puede exponerse como sigue:

4. Algunas personas han tenido experiencias místicas religiosas.
5. En las experiencias místicas religiosas Dios es experimentado.

Por lo tanto

2. Algunas personas han experimentado a Dios.

Si hay buenas razones para aceptar la premisa (5), entonces podemos concluir justificadamente que Dios existe. Sin duda debemos estar de acuerdo en que los místicos religiosos tienen experiencias extrañas muy parecidas a la descrita, de modo que podemos aceptar (4). Pero ¿hay buenas razones para admitir también que durante estas experiencias los místicos tienen de hecho una idea de la realidad, que experimentan a Dios de una manera que no nos pueden describir? ¿No podría ser verdad que un místico fuera como una persona que está alucinando, como quien *ve* un espejismo y cree que está experimentando un objeto real? ¿Cómo

[9] *Ibid.*

vamos a decidir si al menos algunos de los místicos religiosos verdaderamente experimentan a Dios, o si todos ellos tienen simplemente experiencias ilusorias excepcionales? No podemos revisar las afirmaciones de los místicos de la misma manera como frecuentemente revisamos posibles casos de experiencias ilusorias, tales como los espejismos, porque no podemos observar si hay o no un objeto experimentado. Podemos, por ejemplo, ir al lugar del desierto donde una persona afirma haber visto un oasis, e investigar cuidadosamente toda el área, mas no podemos de ninguna manera comparable ir a la "región" en la que el místico afirma haber estado en presencia de Dios.

Apoyo para el argumento: Dios debe ser postulado como experimentado o como causa

Podemos obtener un tipo de evidencia que haría razonable aceptar la afirmación del místico. Supóngase que ciertas extrañas experiencias místicas son totalmente inexplicables en términos de las causas naturales que son el objeto de estudio de las ciencias naturales como la psicología, la fisiología y la biología. En ese caso podríamos tener alguna razón para pensar, o bien que el ente experimentado en semejantes experiencias es sobrenatural, o bien que la causa de la experiencia mística es sobrenatural. Esto es, podríamos tener que postular un objeto experimentado sobrenatural, o bien tendríamos que postular una causa sobrenatural para las experiencias místicas, o bien ambas, en un intento por explicar dichas experiencias. Podríamos entonces justificar la existencia de un ser sobrenatural semejante, de la misma manera como justificamos la postulación explicativa de entes teóricos tales como los electrones, protones y neutrones. Estos entes teóricos son postulados para explicar ciertos fenómenos observables. Dicha postulación se justifica sólo si no hay ninguna manera de explicar lo observado sin postular alguna cosa. Si se pueden dar explicaciones satisfactorias sin postular entes semejantes, entonces, como vimos en el Capítulo 4 acerca de los demonios de los doctores brujos, no podemos justifcar la existenica de tales entes.[10] La cuestión entonces es si hay una razón para pensar si algunas experiencias místicas no pueden explicarse mediante causas

[10] Véanse pp. 309–312.

naturales de tal manera que haya una razón para postular una causa sobrenatural para explicarlas. Si la hay, entonces podemos ser capaces de usar experiencias místicas para justificar la premisa (2). Si no la hay, entonces debemos concluir que ya sea que los místicos experimenten o que no experimenten a Dios, no tenemos bases para afirmar que lo hacen, ni manera alguna de usar estas experiencias para justificar la premisa (2).

En realidad tenemos que considerar dos argumentos. El primero puede expresarse señalando que los relatos que la gente hace de sus extrañas experiencias místicas son en sí mismos muy poco comunes. Dichos individuos afirman haberse fusionado con lo Uno, o que en cierta forma han sido absorbidos por una unidad pura, o cosas igualmente extrañas. Nosotros, los no-místicos, no tenemos razón para pensar, en general, que dicha gente trata de engañarnos, o que está mintiendo. Además, relatos como los citados son muy comunes y se presentan constantemente. De ahí que, continúa el argumento, la única manera de explicar estos relatos es postulando la existencia de un ente igualmente poco común, como lo es un ente sobrenatural. Esto es, la única manera de explicar el comportamiento verbal de los místicos, y tal vez también su comportamiento no verbal, es postulando la existencia de un ente sobrenatural que han experimentado. Entonces, dado (a) que la suposición de que experimentan algo sobrenatural *en efecto* explica su comportamiento, verbal o no verbal, y dado (b) que esta es la *única* manera de explicar efectivamente su comportamiento, entonces se justifica que nosotros los no-místicos creamos que los místicos experimentan un ente sobrenatural cuando tienen experiencias místicas. De ahí que parecería que hemos justificado la premisa (5): "En las experiencias místicas religiosas Dios es experimentado", y por lo tanto hemos justificado (2): "Algunas personas han experimentado a Dios". De modo que, puesto que todo lo demás expuesto en los argumentos relevantes ha sido admitido, habremos mostrado que el importante paso (3) "Dios existe", ha quedado justificado.

El segundo argumento es similar. Afirma que las experiencias místicas religiosas son tan extrañas y poco comunes, que la única manera de explicar que ocurran es suponiendo que su causa es algo sobrenatural. Es decir, la única manera de explicar la ocurrencia y las características de las experiencias místicas religiosas es postulando la existencia de una causa sobrenatural de dichas experiencias. Entonces, dadas de nuevo (a) la suposición de que una causa sobrenatural en efecto explica las ocurrencias y características de dichas experiencias, y (b) que tal suposición es la única manera de llevar a cabo dichas explicaciones, entonces habremos justificado la afirmación de que existe cierto ente sobrenatural como causa de algunas experiencias místicas. Una diferencia importante entre ambos argumentos se refiere a lo explicado. En el primer argumento, es el comportamiento de los místicos lo que se pretende explicar mediante la postulación de un ente sobrenatural; en el segundo argumento es la ocurrecia real y las características de las experiencias místicas mismas lo que se pretende explicar mediante dicha postulación.

Otra diferencia significativa es que con este segundo argumento no queda claro cuál es el apoyo que se le ha dado al paso (5): "En las experiencias místicas religiosas Dios es experimentado". Esto es porque el segundo argumento habla de una *causa* sobrenatural de las experiencias místicas, más que de un ente sobrenatural que es experimentado en tales experiencias. Sin embargo, podemos salvar este obstáculo en este argumento. Cuando experimentamos los efectos de alguna causa frecuentemente podemos suponer que hemos experimentado también la causa. Por ejemplo, si veo ciertas huellas en la nieve causadas por mapaches, entonces en un sentido también he experimentado a los mapaches. Desde luego no es lo mismo que experimentar a los animales mismos delante de mí. Es experimentar, podemos decir, *indirectamente* a los mapaches. De todas maneras, es una manera de experimentar algo. De ahí que el paso (5) quedaría otra vez justificado y, por lo tanto, por medio de este segundo argumento que implica la postulación, también el paso (2). De cualquier manera, pues, el argumento de la experiencia de Dios, cuando se basa en experiencias místicas, parecería tener una considerable probabilidad para nosotros los no-místicos.

Objeción: no hay necesidad de postular lo sobrenatural

El punto débil del primer argumento está en la afirmación de que la única manera de explicar el comportamiento de los místicos es por medio de la suposición de que han experimentado un ente sobrenatural. Considérese cómo explicamos el comportamiento verbal y no verbal de personas que informan haber visto platillos

voladores y otros extraños ovnis. Por lo general se señala que lo que han experimentado han sido aeronaves comerciales y militares normales volando en condiciones climáticas poco comunes; o que han experimentado formaciones de nubes que se mueven y se transportan rápidamente; o, tal vez, que han experimentado meteoritos que caen. En unos cuantos casos se sostiene, por otra parte, que dichos individuos no han experimentado nada en absoluto, sino que han tenido extrañas alucinaciones. Estas suposiciones explican el comportamiento, verbal y no verbal, de dicha gente en muchos de los casos, más bien en la gran mayoría de los casos en que supuestamente se han visto ovnis. La situación de los místicos es similar. De manera que en algunos casos en que los místicos afirman que objetos ordinarios que están en su medio ambiente físico adquieren características muy poco comunes, uno puede argumentar, con posibilidad de estar en lo cierto, que lo experimentado es simplemente el medio ambiente físico visto bajo condiciones lumínicas o atmosféricas anormales. En casi todos los demás casos, en que los místicos afirman estar absorbidos en una unión con el ser puro, o con lo Uno, o algo por el estilo, uno puede explicar que lo que se ha experimentado no es nada en absoluto; por el contrario, dicha gente ha tenido extrañas experiencias alucinatorias. Sus alucinaciones podrían ser extremadamente impresionantes y tal vez vívidas, y esto explicaría su comportamiento subsecuente, por lo menos tanto como la suposición de que han experimentado un ente sobrenatural. De manera que la última suposición no es *necesaria* para el propósito de obtener explicaciones satisfactorias.

¿Y qué hay del segundo argumento a favor de la afirmación de que necesitamos postular la existencia de una causa sobrenatural de las experiencias místicas? Mucha gente afirma que podemos explicar dichas experiencias sin referirnos a ninguna confrontación con algo sobrenatural o divino. Dicen que las experiencias místicas, al igual que muchas otras experiencias extrañas, son realmente el resultado de estados anormales de la mente, y al igual que otras anormalidades psicológicas, son el objeto propio de la fisiología y de la psicología. Una prueba a favor de esta opinión está en el hecho de que ciertas experiencias que coinciden completamente con la descripción de las experiencias místicas dada por James, tienen explicaciones totalmente naturales. Experiencias que parecen proporcionar intuiciones indescriptibles de la realidad han sido inducidas por la inhalación de óxido de nitrógeno (gas de la risa), éter y cloroformo. También se ha visto que ciertas drogas, tales como la mescalina y el LSD, producen experiencias con las características fenomenológicas de las experiencias místicas. Sin duda, se afirma, todas éstas son simplemente experiencias anormales producidas por causas naturales.

Dadas todas estas pruebas, es razonable concluir que muchas experiencias místicas tienen causas naturales. Y, dado el hecho de que podemos explicar el comportamiento de la gente que tiene experiencias místicas, de tal manera que no se requiere de la suposición de que entes sobrenaturales han sido experimentados, podemos concluir que el intento por justificar el paso (5) y con él la premisa (2), sobre la base de experiencias místicas, no ha tenido éxito. Tenemos que buscar en otra parte para obtener un argumento que justifique la creencia en la existencia de Dios.

Podría objetarse que esta conclusión es demasiado rápida y prematura, especialmente considerando el segundo de los dos argumentos presentados. Después de todo, no todas y ni siquiera la mayoría de la experiencias místicas son producidas por drogas u otros agentes similares. Así que nada se ha dicho para mostrar que estas experiencias místicas, que no han sido causadas por drogas o similares, carecen de una causa sobrenatural.

Esta objeción pasa por alto el núcleo del argumento. La idea clave es que muchas experiencias que son fenomenológicamente parecidas o, como podríamos decir, internamente parecidas, a las experiencias místicas, son causadas por drogas, gas de la risa, cloroformo, LSD y agentes similares. Ninguno de estos agentes, sin duda, es sobrenatural. Así que, puesto que estas experiencias son fenomenológicamente iguales a las experiencias místicas, y puesto que estas experiencias tienen causas completamente naturales, es razonable pensar que las experiencias místicas también tienen causas completamente naturales, las cuales con el tiempo serán descubiertas gracias a los avances en las ciencias de la psicología y la fisiología. De modo que, tanto el comportamiento subsecuente de la gente que pasa por experiencias místicas, como la ocurrencia real de las mismas, son explicables por medio de causas perfectamente naturales. El argumento de las experiencias místicas, si bien podría darle a la persona que realmente tiene la experiencia, una razón para pensar que ha experimentado a

Dios, no proporciona justificación alguna para el resto de nosotros los no-místicos para creer en Dios. Debe buscarse algún otro argumento.

El argumento de las revelaciones y los milagros

Las revelaciones y los milagros se distinguen de las experiencias místicas en que, en el caso de los primeros, a diferencia del de las segundas, se piensa que Dios interviene en el curso del mundo natural. Por 'intervención de Dios' se entiende 'un acontecimiento en el mundo natural, que no es producido por causas físicas, sino que es directamente causado por Dios'. De manera que, de acuerdo con esta definición, algo es una revelación o un milagro sólo si tiene una causa sobrenatural. La mayoría de la gente probablemente estaría de acuerdo en que esto es cierto respecto de las revelaciones en las que, por ejemplo, se dice que una visión que aparece en una zarza ardiente que nunca se consume, revela la palabra de Dios. Ha habido, sin embargo, un gran desacuerdo en lo que se refiere a los milagros. Nadie niega que algunos milagros —tales como los milagros bíblicos de transformar el agua en vino, alimentar a una multitud con unos cuantos pescados y unas hogazas de pan, caminar sobre las aguas y la división de las aguas del Mar Rojo— serían el resultado directo de causas sobrenaturales, porque en cada caso alguna ley de la naturaleza habría sido violada. Esto es, si cada uno de estos sucesos ocurrió, eso quiere decir que se ha violado alguna ley científica que repetidamente ha sido confirmada como universal. Así que, si tenemos razón para pensar que dichos sucesos han ocurrido, entonces tenemos razones para pensar que Dios existe.

Se ha afirmado, sin embargo, que no todos los milagros implican una violación de alguna ley natural que de otra manera quedaría confirmada como universal. R. F. Holland, por ejemplo, considera el caso de un niño que se pasea por una vía de tren sin saber que un tren se acerca desde una curva, de manera que no hay manera de que el conductor vea al niño a tiempo para parar. La mamá, que lo ve desde cierta distancia y no puede ir en su ayuda, ve al tren acercarse y detenerse a pocos metros de su hijo.

> La madre agradece a Dios el milagro que nunca deja de considerar como tal, si bien a su debido tiempo se entera de que no había nada sobrenatural en la manera como se aplicaron los frenos del tren. El conductor se había desmayado, por una razón que no tenía nada que ver con la presencia del niño en las vías, y los frenos se aplicaron automáticamente tan pronto como su mano dejó de ejercer presión sobre la palanca de control.[11]

Fue una coincidencia extraña el que un proceso natural particular culminara en el desmayo del conductor justamente en ese momento.

Llamemos a todo milagro, como el anterior, que no viola ninguna ley de la naturaleza, un "milagro-de-coincidencia", y al que viola una ley de la naturaleza, "milagro-de-violación". Si bien estos dos conceptos de milagro difieren considerablemente, hay tres características que cualquier cosa debe tener para ser un milagro. Primero, ya sea que intervenga o no, Dios está de alguna manera involucrado en él y es responsable del acontecimiento; segundo, lo que ocurre es extraño y poco común; y, tercero, algún desastre es evitado, o por lo menos alguien es ayudado, gracias al acontecimiento. En ambos casos la característica más relevante para nuestro propósito es que Dios está de alguna manera involucrado en el acontecimiento. Así que si hay razones para pensar que ha ocurrido alguna de las dos clases de milagro, entonces se justifica que creamos que Dios existe. Veamos el siguiente argumento:

6. Algunas personas han experimentado milagros.
7. Los milagros son, por definición, situaciones en las que Dios participa.

Por lo tanto

2. Algunas personas han experimentado a Dios.

En este argumento, a diferencia del argumento que implica experiencias místicas, lo que se puede cuestionar es si realmente ocurren milagros, y por lo tanto, si la gente los ha experimentado alguna vez. Esto es porque los milagros, a diferencia de las

[11] R. F. Holland, "The Miraculous", *American Philosophical Quarterly* (1965), pp. 43-51.

experiencias místicas, ocurren sólo si Dios existe. ¿Tenemos alguna razón para pensar que han ocurrido milagros? Consideremos cada tipo de milagro por separado.

Ha habido muchos casos de coincidencias extrañas en los que desastres horribles han sido evitados. ¿Tenemos alguna razón para pensar que estos son milagros-de-coincidencia? También debemos admitir que hay muchos casos de coincidencias increíbles de las que ha resultado un horrible desastre. ¿Cómo debemos entender esto? ¿Hay alguna razón, en cualquiera de los dos casos, para rechazar la afirmación de que estas no son sino coincidencias muy raras y altamente improbables? Mientras semejantes sucesos sean explicables, cada uno a su manera, en términos de una coincidencia de acontecimientos individuales ordinarios, entonces no hay razón para ver la coincidencia como algo más que eso; no hay razón para pensar que está involucrado algo sobrenatural. Dadas todas las oportunidades para que se den coincidencias, no sorprende en absoluto que esporádicamente cosas muy sorprendentes ocurran de manera totalmente natural. Así que no hay razón para creer que han ocurrido milagros-de-coincidencia.

Sin embargo, el intento más común por justificar la creencia en Dios apoyándose en los milagros, tiene como premisa la existencia de los milagros-de-violación. Si hay algún fundamento para creer que alguna ley de la naturaleza confirmada como universal ha sido violada de tal manera que se ha evitado algún desastre, o se ha ayudado a alguien, o se ha recibido determinada intuición, entonces esto es sin duda una prueba par justificar la afirmación de que Dios interfiere ocasionalmente en el curso natural de las cosas, ya sea para producir un milagro, ya sea para revelar algo. ¿Hay entonces algún fundamento para creer que ha habido muchas violaciones milagrosas de las leyes de la naturaleza? El intento más célebre para negar dichos fundamentos es el que hizo David Hume.

La objeción de Hume: la creencia en los milagros-de-violación está siempre injustificada

Hume dice:

> Un milagro es la violación de las leyes de la naturaleza; y como una experiencia firme e inalterable ha establecido estas leyes, la prueba

> en contra de un milagro por la misma naturaleza es tan completa como se pueda imaginar que cualquier argumento de la experiencia lo sea... Nada se estima que sea un milagro si ocurre dentro del curso normal de la naturaleza. No es ningún milagro que un hombre en aparentemente buen estado de salud muera repentinamente, pues aquella clase de muerte, aunque más infrecuente que cualquier otra, de todas formas ha sido frecuentemente observada. Pero es un milagro que un hombre muerto vuelva a la vida, pues esto no se ha observado en ningún país o época. Ha de haber, por tanto, una experiencia uniforme contra todo acontecimiento milagroso, pues, de lo contrario, tal acontecimiento no merecería ese nombre. Y como una experiencia uniforme equivale a una prueba, aquí hay una *prueba* directa y completa, derivada de la naturaleza del hecho, en contra de la existencia de cualquier milagro; ni puede destruirse aquella prueba, ni el milagro hacerse creíble, sino por una prueba contraria que sea superior.[12]

La idea de Hume es que tenemos bases para creer que cualquier suceso particular es un milagro-de-violación, y lo mismo respecto de una revelación, sólo si tenemos razones para creer que el suceso viola una ley que ha sido confirmada como universal sin excepción. Si una ley que está en duda es violada, entonces la violación proporcionaría una prueba más de que la ley debe ser revisada o remplazada por otra que explique el suceso que violó la primera. Pero una vez hecho esto, no hay ninguna razón para pensar que ha ocurrido un milagro-de-violación, porque dicho suceso viola una ley que ya no se acepta. Por consiguiente, para ser considerado como un milagro-de-violación, un suceso debe violar una ley que ya se ha visto que se cumple sin excepción. Pero, afirma Hume, puesto que todas las pruebas que sean relevantes para dicha ley confirman que no tiene excepciones, todas las pruebas relevantes para el suceso que es considerado una violación de la ley van en contra del suceso que se supone que es un milagro-de-violación.

La premisa clave del argumento de Hume es su afirmación de que todas las pruebas relevantes para el suceso cuentan como pruebas en contra de que se trate de una violación de la ley. Es

[12] Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford, 1955, L. A. Selby-Bigge (ed.), pp. 114–15. [Traducción tomada de la versión española de Jaime de Salas Ortueta: *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 139.]

verdad que toda prueba independiente del suceso mismo va en contra de la idea de una violación, pero eso no excluye las pruebas que proporciona el suceso mismo y que podrían contar a favor de una violación. Sin duda, podría afirmarse, si alguien personalmente es testigo de un suceso que, tal como lo describe, es una clara violación de una ley, entonces tenemos una buena razón para pensar que ha ocurrido una violación. Si, por ejemplo, alguien afirma haber sido testigo de la violación de una ley natural, tal como el regreso a la vida de una persona muerta, entonces tenemos una prueba de un testigo ocular que, como podría argumentarse, pesa más que una prueba independiente. Hume, sin embargo, tiene una respuesta para este argumento. Está de acuerdo en que debemos sopesar los dos grupos de pruebas en conflicto. La cuestión es, entonces, si es más probable que dicho testigo ocular se engañe acerca de lo que afirma haber visto, o si es más probable que una persona muerta haya vuelto a la vida. ¿Es más milagroso, pregunta Hume, que sea falso lo que la persona afirma, o que una persona muerta vuelva a la vida? Responde:

> Sopeso un milagro en contra de otro y, de acuerdo con la superioridad que encuentro, tomo mi decisión y siempre rechazo el milagro mayor. Si la falsedad de su testimonio fuera más milagrosa que el acontecimiento que relata, entonces, y no antes, puede pretender obtener para sí mi creencia y opinión.[15]

Y puesto que para cada humano la falsedad de su testimonio, incluso cuando es totalmente sincero, es menos milagrosa, esto es, más probable que el que una ley de la naturaleza sea violada, debemos, dice Hume, creer que la persona está equivocada antes que creer que ocurrió un milagro-de-violación.

Siguiendo a Hume podemos estar de acuerdo en que las pruebas independientes pesan más que el testimonio de alguien. ¿Pero qué pasa en el caso en que alguien experimenta algo que a él mismo le parece una violación de una ley de la naturaleza? Este caso es parecido al del místico. A ambos les parece que han experimentado un suceso que en muchas cosas importantes es totalmente diferente de lo que ha establecido la experiencia común. Para una persona que ha tenido cierto tipo de experiencia que parezca violar una ley de la naturaleza, ¿es razonable creer que

[15] *Ibid.*, p. 116. [*Ibid.*, p. 140.]

ha ocurrido realmente una violación? Hemos visto que la persona que ha tenido una experiencia mística, no es insensata al creer que ha experimentado a Dios, pero también vimos que no hay una razón suficiente para justificar su creencia. El caso de los milagros, sin embargo, se distingue del caso del místico en un aspecto importante. No hay ninguna prueba contra la afirmación de que el místico experimenta a Dios, porque su experiencia puede resultar de causas perfectamente naturales. Hay, en cambio, muchas pruebas en contra de que una violación haya ocurrido. Así que, no sólo no hay una razón suficiente para justificar la afirmación de que haya ocurrido un milagro-de-violación, sino que sin duda está la cuestión de si uno debe o no confiar en el propio testimonio ante las pruebas más contundentes contra la violación de la que uno aparentemente ha sido testigo. En suma, la conclusión razonable es que lo experimentado es el resultado de causas naturales a pesar de lo que pudiera parecer. El argumento de Hume, por lo tanto, parece sólido, y su conclusión está justificada, esto es, no hay bases para creer en los milagros-de-violación o en las revelaciones. No podemos apelar a la violación de las leyes de la naturaleza, ya sean milagros-de-violación o revelaciones, para justificar la creencia en la existencia de Dios. Y, como hemos visto que no podemos apelar a los milagros-de-coincidencia, debemos renunciar al intento de justificar la existencia de Dios mediante los milagros y las revelaciones.

No hemos podido justificar la creencia en Dios apelando a la experiencia de Dios. ¿Hay algún otro tipo de experiencia al que podamos apelar para justificar esta creencia? Algunas personas han afirmado que ciertos hechos que experimentamos en este mundo pueden usarse como base para justificarla, si bien no son experiencias de Dios. Con frecuencia justificamos la existencia de otros entes de la misma manera. Por ejemplo, justificamos la existencia de partículas subatómicas, tales como los electrones y los neutrinos, no experimentándolas, sino infiriendo su existencia de la existencia de cosas que sí experimentamos, tales como huellas visibles en cámaras de niebla. Otros han afirmado, sin embargo, que puesto que el ser supremo yace fuera del reino de lo que podemos experimentar en este mundo, no podemos justificar su existencia con argumentos que se apoyan en lo que experimentamos. Esta gente afirma que debemos usar lo que puede llamarse, empleando la terminología de Santo Tomás de Aquino,

pruebas *a priori* en lugar de pruebas *a posteriori*. La diferencia entre estos dos tipos de pruebas es que una prueba *a posteriori* es una prueba en la que por lo menos una premisa es un planteamiento *a posteriori*, y una prueba *a priori* es aquella en la que ninguna premisa es *a posteriori*, esto es, todas las premisas son *a priori*.[14]

TRES ARGUMENTOS *A POSTERIORI*

Las pruebas que ya hemos examinado y desechado son *a posteriori*. Ahora tenemos ante nosotros el problema de si hay otras pruebas *a posteriori* que pudiéramos usar para justificar la creencia en Dios. Tomás de Aquino, que pensaba que no había pruebas *a priori* de la existencia de Dios, pensaba que había varias pruebas *a posteriori* sólidas. Concibió cuatro maneras *a posteriori* diferentes para probar que Dios existe, de las cuales consideraremos ahora la más plausible. Se trata de los argumentos del movimiento y de la causalidad (que examinaremos juntos como el argumento de la primera causa), el argumento de la contingencia y el argumento del diseño.

EL ARGUMENTO DE LA CAUSA PRIMERA

Los dos primeros argumentos de Tomás de Aquino tienen básicamente la misma estructura. La diferencia principal entre ambos es que en el primero, el argumento del movimiento, Santo Tomás empieza por la verdad *a posteriori* de que algunas cosas están en movimiento, mientras que en el segundo empieza por la verdad *a posteriori* de que hay un orden de causas eficientes. Puesto que para Santo Tomás el movimiento no sólo incluye la locomoción, es decir, el cambio de posición espacial, sino todos los tipos de cambio, digamos que el argumento de la primera causa, tal como lo entenderemos por ahora, se basa en el hecho empírico de que existen el cambio y las causas del cambio. Este argumento, pues, comienza por la verdad *a posteriori* de que hay cambios que se están llevando a cabo ahora y que tienen una causa. En seguida se considera cuál sería el caso si todo lo que causa un cambio fuera a su vez cambiado por otra cosa, y se concluye que su cadena causal sería infinitamente larga. Esto es, no importa cuántos objetos de la cadena causal hayan sido enumerados, siempre habría al

[14] Respecto de la distinción entre *a priori* y *a posteriori*, véanse las pp. 45-49.

menos uno que no lo habría sido. Pero, continúa el argumento, dicha cadena causal no puede seguir infinitamente, porque sin una causa primera o inicial del cambio no habría causas del cambio intermedias y por lo tanto no habría ningún cambio ahora, lo cual es contradicho por los hechos. En consecuencia, puesto que hay cambio ahora, hay una causa primera o inicial del cambio, a la que, como dice Santo Tomás, llamamos Dios.[15] Presentemos este argumento con cierto detalle para que lo podamos examinar a fondo:

1. Existen ahora cosas que cambian y cosas que causan cambios.
2. Si hay ahora cosas que cambian y cosas que causan cambios, y si algo causa cambios sólo si su cambio es causado por otra cosa, entonces su cadena causal es infinitamente larga.

   Por lo tanto

3. Si algo causa un cambio sólo si su cambio es causado por otra cosa, entonces su cadena causal es infinitamente larga.
4. Ninguna cadena causal puede ser infinitamente larga.

   Por lo tanto

5. Hay algo que causa cambios pero que no cambia, esto es, hay una causa primera, a saber, Dios.

Primera interpretación: la causa primera desde el punto de vista del tiempo

Antes de empezar a evaluar el argumento debemos resolver el problema de su interpretación. Para la mayoría de nosotros hoy parece obvio que el argumento de la causa primera se refiere a causas que preceden temporalmente a sus efectos y que por lo tanto pertenecen a una cadena causal que se extiende hacia el pasado. Bajo esta interpretación la premisa (4) sostiene que una cadena causal no puede extenderse hacia el pasado durante un tiempo infinito, porque si no hubiera una causa del cambio temporalmente anterior, o primera, entonces no podría haber causas del cambio subsecuentes temporalmente y no habría cambio

[15] Acerca de la exposición del argumento de la primera causa, véase Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1a. Parte, Cuestión 2, Artículo 3.

ahora. Sin embargo, hay dos razones para rechazar esta interpretación. La primera es que la premisa (4) parece falsa bajo esta interpretación. No hay razón para pensar que una serie de causas que se extiende infinitamente en el pasado es imposible. Es muy posible, y algunos creen que muy probable, que la materia prima de la que el universo, en su presente estado, está compuesto, ha existido en uno u otro estado durante un tiempo infinitamente largo. ¿Por qué el cambio no habría de poder seguir durante un tiempo infinitamente largo? Solamente si en cierto momento antes de ahora no hubiera habido cambio, mientras que ahora sí lo hay, tendríamos que postular una causa del cambio originaria temporalmente. Pero si siempre ha habido cambio no hubo una causa primera en el tiempo y por lo tanto ningún creador *ex nihilo*. Tal situación puede ilustrarse considerando una grabación de una canción cantada por una voz humana. Supongamos que el disco es una grabación de otra grabación, que a su vez fue grabada de otra grabación. ¿Podría esta serie de grabaciones continuar infinitamente? Algunas personas querrían afirmar que en algún momento en el pasado debió haber sido grabado algún cantante humano. Pero seguramente es posible que, sin importar cuanto retrocedamos en el pasado, siempre encontraremos otra grabación. Por consiguiente, si debemos hacer al argumento lo más sólido posible, como debemos hacerlo siempre antes de evaluar un argumento, entonces debemos buscar una interpretación más plausible. Otra razón para buscar una mejor interpretación es que el argumento iguala la causa primera con Dios. Pero si por 'primera' entendemos 'temporalmente primera' no hay ninguna razón para decir que la primera causa del cambio, la cual existió desde hace por lo menos algunos miles de años, todavía existe. De manera que, no hay razón para igualar a Dios con una causa temporalmente primera.

Segunda interpretación: la causa última desde el punto de vista ontológico

¿Disponemos de alguna interpretación más plausible? F. C. Copleston en su libro *Aquinas* distingue dos maneras distintas en que una cosa es causalmente dependiente de otra; por consiguiente distingue dos clases diferentes de órdenes causales: una serie temporal de causas y una jerarquía ontológica de causas.

Según Copleston, para Santo Tomás la frase 'causa primera' no significa primera en el orden temporal de las causas, sino suprema o primera en el orden ontológico de las causas.[16] Esta interpretación de 'causa primera' como 'causa última ontológica' y no como 'causa primera temporal' nos permite eludir uno de los problemas que enfrenta la primera interpretación. Una causa ontológicamente última existe ahora, de manera que, a diferencia de la causa primera temporal, si probamos que existe no tenemos problema alguno con respecto a su presente existencia. Podríamos ilustrar la diferencia entre una serie temporal y una jerarquía ontológica de las causas de la manera siguiente. Considérese una habitación con espejos perfectamente reflejantes en dos muros opuestos. En el centro de la habitación arde una vela que se refleja en los espejos. Podemos imaginar que esta vela ha venido ardiendo durante un tiempo infinito. Esto es, durante un tiempo infinito ha habido ondas luminosas reflejándose hacia delante y hacia atrás, de un espejo a otro, provocando imágenes en ambos. De manera que ha estado ocurriendo una acción causal durante un tiempo infinito. Pero, y es aquí donde el ejemplo se distingue del ejemplo del fonógrafo, en todo momento las imágenes del espejo existen sólo si en ese momento existe la vela. Mientras que la grabación de una voz puede existir después de que su causa ya no existe, las imágenes en un espejo no pueden. Así que podríamos decir que la vela pertenece a un orden ontológico diferente al de las imágenes. Éstas dependen para su existencia misma y en todo momento de la existencia de la vela, pero la existencia de la vela no depende en modo alguno de las imágenes. Bajo esta interpretación, pues, el argumento establece que Dios es a las cosas del mundo lo que la vela es a sus imágenes reflejadas.

La primera interpretación enfrenta un problema que aún no hemos considerado con respecto a la interpretación de Copleston. Vimos que no había razón para que una serie de causas temporalmente infinita no pudiera ocurrir, así que la premisa (4) parecía cuestionable. ¿Y cómo le va a la premisa (4) con la segunda interpretación? ¿Hay en el mundo cosas como las imágenes de la vela de tal manera que cada una de ellas pueda existir en un mo-

[16] Véase F. C. Copleston, *Aquinas*, Penguin Books, Baltimore, 1957, pp. 117–118.

mento determinado sólo si algo muy diferente existe también en ese momento? Sabemos al menos que la existencia de cualquier ser humano en cualquier momento depende causalmente de lo que sin duda podría interpretarse como una jerarquía de causas coexistentes. Por ejemplo, su existencia depende de que la temperatura de la tierra se mantenga dentro de ciertos márgenes, la cual a su vez depende de la distancia de la tierra respecto del sol, que depende de las fuerzas gravitacional y centrípeta que afectan a la tierra, que dependen de las masas de la tierra y del sol, que dependen de los constituyentes químicos de la tierra y del sol, que dependen de la estructura atómica y subatómica de la tierra y del sol. Tenemos, pues, para cada ser humano no sólo una serie de causas antecedentes que lo preceden, sino también un orden de factores causales contemporáneos. Esto no parece ser, sin embargo, lo que Copleston quiere decir, porque este orden de causas no conduce ni al infinito ni a nada que llamemos Dios. Parece llegar hasta las partículas básicas subatómicas. ¿Qué podría contestar Copleston al respecto? Afirmaría que las partículas básicas subatómicas no son diferentes de cualquier otra cosa en el mundo. También dependen causalmente de algo para existir porque su existencia necesita ser explicada como cualquier otra cosa en el mundo. En otras palabras, Copleston podría vincular causas y órdenes causales con explicaciones, como lo hizo en una discusión del tema con Bertrand Russell. Dijo: "La causa es una especie de razón suficiente. Sólo los seres contingentes pueden tener una causa. Dios es Su propia razón suficiente; y no es causa de Sí mismo. Por razón suficiente en su sentido amplio, entiendo una explicación adecuada de la existencia de un ser particular".[17] Lo importante aquí es que si estamos buscando la causa de algo, estamos buscando una causa suficiente —esto es, una explicación completa— de su existencia. Tal vez, pues, deberíamos considerar una explicación primera o última de cómo es que hay cosas como la gente, los caballos, las piedras e incluso los neutrinos, en lugar de considerar las causas primeras del cambio, o causas últimas ontológicas.

[17] F. C. Copleston, extraído de un debate en el Tercer programa de la British Broadcasting Corp., 1948.

Tercera interpretación: explicación última de las cosas

En la tercera interpretación tenemos un argumento que es considerablemente parecido a cada uno de los pasos del argumento de la primera causa. El argumento puede expresarse de la siguiente manera.

1. Hay ahora cosas que existen y cosas que explican su existencia.
2. Si hay ahora cosas que existen y cosas que explican su existencia, y cada cosa, *X*, que explica otra cosa, *Y*, explica completamente a *Y* sólo si ella, *X*, es a su vez explicada por otra cosa, entonces la explicación completa de *Y* es infinitamente larga.

   Por lo tanto

3. Si cada cosa que explica otra cosa completamente, la explica sólo si a su vez es explicada por otra cosa, entonces su explicación completa es infinitamente larga.

   Por lo tanto

4. Ninguna explicación completa puede ser infinitamente larga.

   Por lo tanto

5. Hay algo que explica completamente otras cosas y que no es explicado por ninguna otra cosa, esto es, hay algo que es la explicación última de las cosas, a saber, Dios.

Debe notarse que en esta interpretación la afirmación clave del argumento no es que habría un número infinito de explicaciones diferentes, sino que cualquier explicación completa sería infinitamente larga. Aquí la idea es que si la explicación de una cosa necesita referirse a otra que a su vez necesita ser explicada, entonces la explicación de la primera cosa no está completa a menos que la segunda esté completamente explicada.

Una consecuencia importante de este énfasis en que la explicación de una cosa esté completa es que es posible dar un argumento muy plausible para apoyar la premisa (4). Considérese que no llamaríamos a algo una explicación a menos que pudiéramos expresarla completamente, porque la función de una explicación

es hacer inteligible aquello que explica, y algo puede ser inteligible sólo si puede ser expresado. Pero una expresión que es infinitamente larga no puede ser expresada. De manera que ninguna explicación completa puede ser infinitamente larga. La premisa (4), pues, ya no parece cuestionable. ¿Podemos ahora aceptar el argumento como sólido? Aún no, porque todavía no hemos examinado la premisa (2), que bajo esta interpretación puede ser la cuestionable.

Un problema: ¿son explicaciones completas las explicaciones científicas adecuadas?

Podemos mostrar que la premisa (2) es falsa si encontramos un ejemplo en el que uno explique una cosa refiriéndose a otra de tal manera que aun si suponemos que cada cosa explicativa debe ser explicada por otra, la explicación original es, sin embargo, completa y finita en cuanto a su extensión. Si encontramos un ejemplo semejante, entonces incluso si se requiriere de un número infinito de explicaciones diferentes para explicar todo lo que hay, seguiría siendo verdad que algunas explicaciones específicas de cosas individuales serían completas y finitas, de modo que la premisa (2) sería falsa.

Parece muy fácil encontrar muchos ejemplos que puedan utilizarse para demostrar que la premisa (2) es falsa. Considérese cómo explicaríamos que hubiera marea alta en un momento particular y en un lugar particular de un océano determinado. Lo haríamos en parte refiriéndonos a la posición de la luna en relación con la localización de la marea. Si bien la explicación resultante podría parecer muy complicada porque requeriría de leyes matemáticas que relacionaran las masas relevantes con la atracción gravitacional resultante entre la luna y el océano, es claramente finita. Además parecería que, ya sea que la posición de la luna se explique o no con referencia a otra cosa, como sin duda sucede, e incluso si la "cadena" de explicaciones separadas que empieza de esta manera fuera infinitamente larga, la exactitud de la explicación original de la marea alta no se ve afectada. Es una explicación científica completamente adecuada tal como las cosas se presentan, a pesar de que alguna otra cosa necesite ser explicada. Sin duda parece entonces que la marea alta queda completamente explicada una vez que se ha dado una explicación científica completamente adecuada. La explicación de la marea alta es finita y parece ser completa incluso si suponemos que cada cosa explicativa debe a su vez ser explicada por otra. Parece, pues, que la premisa (2) es falsa.

No es difícil imaginar la objeción a este ejemplo. Decimos que la idea que está detrás de esta interpretación es que al explicar algo completamente, todo aquello a lo que se refiere la explicación también debe ser explicado completamente. Pero es claro que esto no puede alcanzarse si se requiere de un número infinito de explicaciones diferentes. Por lo tanto según esta objeción la explicación de las mareas altas es incompleta porque no explica la posición de la luna; así que el ejemplo no refuta la premisa (2). Lo importante que hay que señalar acerca de esta objeción es que el que la hace está forzado a adoptar la posición de que una explicación *científica* adecuada de la marea alta no es, sin embargo, una explicación completa. Esto es exactamente lo que dice Copleston en otro lugar de su debate con Russell.

Russell: ¿Pero cuándo es adecuada una explicación? Supón que estoy a punto de prender un cerillo. Podrías decir que la explicación adecuada de eso es que lo froto en la caja.

Copleston: Bueno, para propósitos prácticos, pero teóricamente, eso es sólo una explicación parcial. Una explicación adecuada debe ser en última instancia una esplicación total a la que no se le pueda añadir nada.

Russell: Entonces lo único que puedo decir es que estás buscando algo que no puede encontrarse y que uno no debe esperar obtener.

Copleston: Decir que uno no lo ha encontrado es una cosa; decir que uno no debería buscarlo parece más bien dogmático.[18]

¿Quién está en lo correcto en este debate? Russell afirma que la ciencia es el medio que tenemos para explicar los hechos del universo. Cualquier cosa que la ciencia no pueda explicar está, según Russell, más allá del ámbito de la explicación. ¿Pero debemos aceptar que hay algo que está más allá de la explicación? Considérese el ampliamente aceptado principio que se conoce como el "principio de razón suficiente", pero que también podríamos

[18] *Ibid.*

es hacer inteligible aquello que explica, y algo puede ser inteligible sólo si puede ser expresado. Pero una expresión que es infinitamente larga no puede ser expresada. De manera que ninguna explicación completa puede ser infinitamente larga. La premisa (4), pues, ya no parece cuestionable. ¿Podemos ahora aceptar el argumento como sólido? Aún no, porque todavía no hemos examinado la premisa (2), que bajo esta interpretación puede ser la cuestionable.

Un problema: ¿son explicaciones completas las explicaciones científicas adecuadas?

Podemos mostrar que la premisa (2) es falsa si encontramos un ejemplo en el que uno explique una cosa refiriéndose a otra de tal manera que aun si suponemos que cada cosa explicativa debe ser explicada por otra, la explicación original es, sin embargo, completa y finita en cuanto a su extensión. Si encontramos un ejemplo semejante, entonces incluso si se requiriere de un número infinito de explicaciones diferentes para explicar todo lo que hay, seguiría siendo verdad que algunas explicaciones específicas de cosas individuales serían completas y finitas, de modo que la premisa (2) sería falsa.

Parece muy fácil encontrar muchos ejemplos que puedan utilizarse para demostrar que la premisa (2) es falsa. Considérese cómo explicaríamos que hubiera marea alta en un momento particular y en un lugar particular de un océano determinado. Lo haríamos en parte refiriéndonos a la posición de la luna en relación con la localización de la marea. Si bien la explicación resultante podría parecer muy complicada porque requeriría de leyes matemáticas que relacionaran las masas relevantes con la atracción gravitacional resultante entre la luna y el océano, es claramente finita. Además parecería que, ya sea que la posición de la luna se explique o no con referencia a otra cosa, como sin duda sucede, e incluso si la "cadena" de explicaciones separadas que empieza de esta manera fuera infinitamente larga, la exactitud de la explicación original de la marea alta no se ve afectada. Es una explicación científica completamente adecuada tal como las cosas se presentan, a pesar de que alguna otra cosa necesite ser explicada. Sin duda parece entonces que la marea alta queda completamente explicada una vez que se ha dado una explicación

científica completamente adecuada. La explicación de la marea alta es finita y parece ser completa incluso si suponemos que cada cosa explicativa debe a su vez ser explicada por otra. Parece, pues, que la premisa (2) es falsa.

No es difícil imaginar la objeción a este ejemplo. Decimos que la idea que está detrás de esta interpretación es que al explicar algo completamente, todo aquello a lo que se refiere la explicación también debe ser explicado completamente. Pero es claro que esto no puede alcanzarse si se requiere de un número infinito de explicaciones diferentes. Por lo tanto según esta objeción la explicación de las mareas altas es incompleta porque no explica la posición de la luna; así que el ejemplo no refuta la premisa (2). Lo importante que hay que señalar acerca de esta objeción es que el que la hace está forzado a adoptar la posición de que una explicación *científica* adecuada de la marea alta no es, sin embargo, una explicación completa. Esto es exactamente lo que dice Copleston en otro lugar de su debate con Russell.

Russell: ¿Pero cuándo es adecuada una explicación? Supón que estoy a punto de prender un cerillo. Podrías decir que la explicación adecuada de eso es que lo froto en la caja.

Copleston: Bueno, para propósitos prácticos, pero teóricamente, eso es sólo una explicación parcial. Una explicación adecuada debe ser en última instancia una esplicación total a la que no se le pueda añadir nada.

Russell: Entonces lo único que puedo decir es que estás buscando algo que no puede encontrarse y que uno no debe esperar obtener.

Copleston: Decir que uno no lo ha encontrado es una cosa; decir que uno no debería buscarlo parece más bien dogmático.[18]

¿Quién está en lo correcto en este debate? Russell afirma que la ciencia es el medio que tenemos para explicar los hechos del universo. Cualquier cosa que la ciencia no pueda explicar está, según Russell, más allá del ámbito de la explicación. ¿Pero debemos aceptar que hay algo que está más allá de la explicación? Considérese el ampliamente aceptado principio que se conoce como el "principio de razón suficiente", pero que también podríamos

[18] *Ibid.*

llamar el "principio de razón completa", es decir, el principio de que todo lo que existe u ocurre puede ser completamente explicado. Si este principio es verdadero, entonces parecería que nada debería estar más allá del ámbito de la explicación científica, si es que la ciencia es el medio para la explicación, como lo afirma Russell. Aquí surgen inmediatamente dos preguntas. Primera, ¿hay algo que la ciencia no pueda, por principio, explicar? y, segunda, ¿es verdadero el principio de explicación completa? Si bien no hay ninguna razón para pensar que la ciencia no puede llegar a explicar cada cosa individual que ocurra (e incluso tal vez responder algún día a las preguntas que a veces hacen los astrónomos, como "¿por qué existe este universo particular y no otro?"), hay otra pregunta que parece que la ciencia no puede responder. Esa pregunta es: "¿por qué hay un universo en lugar de nada?" La ciencia puede ser capaz de explicar por qué existe este universo particular refiriéndose, por ejemplo, a la teoría del *big-bang* sobre el origen del universo. Según esta teoría este universo es el resultado de la explosión de una masa primordial que mandó pedazos en todas direcciones y formó las múltiples galaxias que forman el universo. Pero, por ejemplo, la ciencia no podría explicar por qué, en lugar de no haber nada en absoluto, estaba esta masa primordial esperando para explotar. Aquí la explicación científica llega a un límite, porque no hay nada con lo que se explique científicamente la existencia de la masa primordial. De manera que, si el principio de explicación completa es verdadero, entonces parece haber al menos una cosa que debe ser explicada pero que la ciencia no puede explicar. Copleston, pues, podría empezar una defensa de la premisa (2) oponiéndose al contraejemplo que hemos tomado de la explicación científica.

¿Hay alguna razón para pensar que el principio de explicación completa sea verdadero? Copleston podría intentar voltear el principio contra Russell afirmando que sin duda dicho principio es una presuposición de la ciencia, puesto que el progreso científico se basa en la doctrina de que todo puede ser explicado. Podemos estar de acuerdo en que los logros de la ciencia son sin duda prueba de cierto tipo de justificación del principio tal como lo usa la ciencia, pero, ¿debemos entonces estar de acuerdo con Copleston en que la ciencia no puede hacer todo el trabajo? Siguiendo a Russell, podríamos interpretar el principio de manera tal que fuera suficiente para los propósitos de la ciencia, pero sin abrirle la puerta a la explicación no científica de Copleston. La ciencia explica cosas y sucesos particulares de modo tal que la forma del principio que la ciencia necesita sea que haya una explicación completa para cada suceso particular y para cada ente individual. Así que esta versión del principio, mientras que permite a la ciencia todo lo que ésta necesita, no establece de ninguna manera que el universo como un todo deba ser explicable independientemente de las explicaciones particulares de cada una de las cosas que forman todo el universo. Si aceptamos esta versión entonces podemos estar de acuerdo con Russell en que una explicación científica completamente adecuada es una explicación completa, y el ejemplo de la marea alta refutaría la premisa (2). No habría razón, entonces, para afirmar que Dios es necesario para explicar el mundo que nos rodea, ni habría razón para postular a Dios como un ente teórico explicativo. Sin embargo, la ciencia no responde a preguntas como: "¿por qué hay algo en lugar de nada?", de manera que tal vez debamos estar de acuerdo en que se requiere algún tipo de explicación no científica. No está claro cuál de las dos posiciones es más razonable; así que hemos llegado a un atolladero. Podemos, no obstante, sacar una conclusión acerca de nuestro principal interés en la explicación. Puesto que no hemos sido capaces de resolver el debate acerca de la explicación en favor de Copleston, podemos concluir que, aunque la premisa (2) pudiera ser verdadera, queda abierta a una duda razonable y por lo tanto no puede usarse para justificar la conclusión de que Dios existe. Así que debemos rechazar la tercera y última versión del argumento de la causa primera. No podemos usarlo para justificar la creencia en la existencia de Dios.

EL ARGUMENTO DE LA CONTINGENCIA

La tercera vía que sigue Santo Tomás es un intento muy ingenioso por establecer la existencia de Dios. Empieza con la verdad *a posteriori* de que hay cosas contingentes, esto es, cosas tales que es posible que empiecen a existir y posible que dejen de existir, y concluye diciendo que existe un ser necesario, esto es, un ser tal que es imposible que empiece a existir o deje de existir. Se dice

que dicho ser existe necesariamente y es lo que llamamos Dios.[19] Santo Tomás va de la premisa relativa a la existencia de las cosas contingentes a su conclusión al agregar que es imposible que las cosas contingentes existan siempre. De manera que, dice, si todo es contingente, entonces en algún momento antes de ahora, no existió nada. Pero si en algún momento antes de ahora no existió nada en absoluto, entonces no existe nada ahora, lo cual es del todo falso. Por lo tanto hay un ser no contingente, esto es, necesario, a saber, Dios.

Como se dijo, la afirmación clave de la tercera vía que sigue Santo Tomás es la afirmación de que si todo es contingente, entonces en algún momento antes de ahora no existió nada. ¿Por qué creería esto Santo Tomás? En parte porque supone, para los propósitos del argumento, que el tiempo es infinito. Como dice Copleston, "Es claro que Santo Tomás supone la hipótesis de un tiempo infinito para apoyar el argumento, y su prueba está diseñada para satisfacer esta hipótesis".[20] Imaginemos que esto es correcto, y que el tiempo se extiende infinitamente hacia el pasado. Podemos entonces preguntar si las cosas contingentes han existido siempre, a lo largo del pasado infinito, o si han existido sólo durante un tiempo finito. Para cualquiera de estas dos respuestas se abren dos posibilidades. Tómese un tiempo infinito y la suposición de que las cosas contingentes han existido por un tiempo infinito en el pasado. Esto puede significar una de dos cosas que se pueden expresar de la siguiente manera:

a. En todo momento, sin excepción, que se extiende infinitamente en el pasado las cosas contingentes han existido.
b. Las cosas contingentes han existido en un momento u otro a lo largo de un tiempo pasado infinito; esto es, para *cualquier* momento dado del pasado algunas cosas contingentes han existido en algún momento *anterior* a ése.

Así que, como una ilustración de (a), imaginemos una línea que se extiende infinitamente hacia el pasado a partir de ahora, en el que cada corte de la línea representa un momento del tiempo, y cada letra *c* representa cosas contingentes.

[19] Con respecto al argumento de la contingencia de Santo Tomás, véase *Suma Teológica*, *loc. cit.* en nota 5.

[20] Copleston, *Aquinas*, p. 120.

Como puede verse, en cada momento del tiempo que se extiende hacia el pasado hay cosas contingentes en existencia. Si de hecho fuéramos capaces de trazar dicha línea conforme fuera necesario, trazándola infinitamente hacia la izquierda de la página, tendría un número infinito de cortes para los momentos, y cada corte tendría la letra *c* debajo. De modo que habríamos representado (a) en el diagrama. La diferencia entre (a) y (b) es que (b) *deja abierta la posibilidad* de que por lo menos haya un momento en el que nada existió. Sólo necesita que para cada momento en el que nada existió, algunas cosas contingentes hayan existido antes de ese momento. Así que (b) deja abierta la posibilidad de una situación como la que aparece en el siguiente diagrama:

Consideremos ahora la otra opción, que las cosas contingentes sólo han existido durante un tiempo pasado finito. De nuevo tenemos dos posibilidades, a saber:

c. En todo momento, sin excepción, que se extiende en el pasado hasta el momento m_0, han existido cosas contingentes.
d. Cosas contingentes han existido en uno u otro momento en el pasado hasta el momento m_0, esto es, para cada momento dado hasta m_{+1}, algunas cosas contingentes han existido antes de ese momento.

Ahora podemos construir fácilmente los diagramas de (c) y (d) basándonos en los dos anteriores de (a) y (b).

Una razón por la cual la tercera vía que sigue Santo Tomás es tan ingeniosa y fascinante es que está diseñada para funcionar cualquiera que sea la opción que elijamos de (a) a (d). Su afirmación clave es que dada la suposición de un pasado infinito, entonces, ya sea que (a) o (b) o (c) o (d) sea correcta, entonces en algún momento antes de ahora no exisitó nada. Y esto, según él, es todo lo que necesita para hacer que funcione el argumento de la contingencia. Nótese que argumentando de esta manera Santo Tomás realmente no necesita sostener ni apoyar ninguna posibilidad de (a) a (d). En nuestra exposición del argumento, las dife-

rencias entre (a) y (b) por un lado, y entre (c) y (d) por el otro no están explícitamente consignadas. El argumento está diseñado, como dijimos, para tener éxito cualquiera que sea la opción que elijamos. El argumento es, pues, éste:

1. O bien ha habido cosas durante un tiempo infinito, o bien ha habido cosas sólo durante un tiempo finito.
2. Si ha habido cosas durante un tiempo infinito, entonces cada suma total distinta de entes existentes que puede ocurrir ha ocurrido antes de ahora en un momento u otro.
3. Si las únicas cosas que existen son contingentes, entonces hay la posibilidad de que en algún momento antes de ahora ninguna de ellas haya existido.

Por lo tanto

4. Si ha habido cosas durante un tiempo infinito y las únicas cosas que existen son contingentes, entonces en algún momento antes de ahora no exisitió nada (a partir de 2, 3).
5. Si ha habido cosas sólo durante un tiempo finito y las únicas cosas que existen son contingentes, entonces en algún momento antes de ahora no exisitió nada.

Por lo tanto

6. Si las únicas cosas que existen son contingentes, entonces en algún momento antes de ahora no existió nada (a partir de 1, 4, 5).
7. Si en algún momento antes de ahora no existió nada, entonces nada existe ahora.

Por lo tanto

8. Si las únicas cosas que existen son contingentes, entonces nada existe ahora (a partir de 6, 7).
9. Es falso que no exista nada ahora.

Por lo tanto

10. Es falso que las únicas cosas que existen son contingentes, esto es, hay un ser necesario, a saber, Dios (a partir de 8, 9).

Si bien en las premisas (2) y (3) el argumento considera las consecuencias de que las cosas contingentes existan durante un tiempo

infinito, también, en la premisa (5), considera la consecuencia de que las cosas contingentes existan sólo durante un tiempo finito. La premisa (5) establece que si las cosas han existido sólo durante un tiempo finito antes de ahora, entonces hubo algún primer momento en el que algo empezó a existir, de manera que antes de ese momento no existió nada. Esto sin duda es verdad si concedemos que el tiempo es infinito, ya sea que las cosas hayan existido o no durante un tiempo infinito. Entonces, dada la suma de esta premisa y de la premisa (1), que es una verdad evidente, podemos concluir (6), la cual no contiene referencia alguna a ninguna de las hipótesis acerca de durante cuánto tiempo han existido las cosas. De manera que si las premisas (2) y (3) son verdaderas, entonces según esta versión del argumento de la contingencia, podemos sacar una conclusión que no dependa de cuál de las dos hipótesis sea la correcta. Es por esto que se afirmó que este es un argumento más fuerte que el basado en la suposición de que las cosas han existido durante un tiempo infinito. Sin embargo, lo principal es si las premisas (2) y (3) son verdaderas. Sin duda podemos aceptar (9). La premisa (7), si bien no es una verdad necesaria, puede reformularse como una versión más general del principio de la conservación de la masa-energía que establece, en general, que en un sistema cerrado ninguna cantidad de energía, incluyendo la que está en forma de masa, puede ser o bien creada o bien destruida. De manera que, si aparece algo nuevo, este principio afirma que no puede haber venido de la nada, sino que requiere una transferencia de energía de alguna otra cosa. Cuando la premisa (7) es considerada bajo esta luz parece aceptable.

Es claro que (2) y (3) son las premisas clave. Consideremos cuidadosamente ambas premisas, empezando por la premisa (3) que es, para empezar, más plausible. Si todo lo que ha existido es contingente, entonces es posible que cada cosa deje de existir en algún momento. Generalmente las cosas dejan de existir en momentos diferentes, así que por lo general en cualquier momento algunas de ellas existen. Pero si restringimos nuestra muestra —por ejemplo al primer año de algún colegio determinado—, si bien los miembros del curso dejarán de existir en momentos diferentes, llegará un momento en que todos estos seres contingentes habrán dejado de existir. Si ahora extendemos nuestra muestra hasta incluir toda la gente e incluso todos los objetos físicos, podemos ver muy claramente que en esta era del armamento nuclear

es muy posible que llegue el momento en que no existan ni personas ni objetos físicos. Seguramente, pues, si sólo han existido cosas contingentes, es posible que en algún momento, que de hecho pudo haber ocurrido antes de ahora, todas aquellas cosas que han existido previamente han dejado de existir y ninguna nueva ha empezado a existir. Nótese que esto no significa afirmar que *ha* ocurrido, sino sólo que es *posible* que haya ocurrido, lo cual es una afirmación mucho más débil.

La premisa (3) parece aceptable. Pero, ¿lo es? Considérese de nuevo el principio de conservación de la masa-energía que utilizamos como razón para aceptar la premisa (7). Este principio establece que si tomamos al universo como un sistema cerrado, entonces ninguna energía puede crearse o destruirse. Pero esto suena familiar, porque podemos reformularlo para leer que la energía del universo es tal que es imposible que cierta cantidad de la misma empiece a existir e imposible que cierta cantidad de la misma deje de existir. De modo que, dada la verdad de la premisa (9), una vez adaptada para referirse a la energía, debemos concluir que es imposible que en algún momento antes de ahora nada existiera, incluida la energía. Esto nos llevará a concluir que la premisa (3) es falsa a menos que queramos afirmar que la masa-energía existe necesariamente y no contingentemente, porque es algo que no puede ser ni creado ni destruido. Pero este no parece ser un camino viable, porque cuando caracterizamos a Dios como eterno, decidimos que esto sería interpretado de manera que fuera lógicamente imposible que él empezara a exisitir o dejara de existir. De ahí que un ser necesario sea aquel que es lógicamente imposible crear o destruir. Por lo tanto la energía es contingente porque es lógicamente posible crearla o destruirla.

Objeción: una ambigüedad: posibilidad física versus *posibilidad lógica*

Algo ha salido mal. Por un lado, la premisa (3) parece aceptable; por el otro, parece falsa. Sin duda parece posible que nada exista, pero también parece imposible porque la energía que hay ahora no pudo haber sido creada y no puede ser destruida. Parece que tenemos un problema respecto de lo que es posible y de lo que no lo es. Para solucionarlo debemos examinar el concepto de posibilidad. Es importante señalar que hay varios tipos diferentes

de posibilidad, dos de los cuales son relevantes para nuestro problema: la posibilidad lógica y la posibilidad física.

A. *Posibilidad lógica*: Algo es lógicamente posible si y sólo si no viola las leyes de la lógica, esto es, si no implica lógicamente una contradicción cuando se une con cualquier oración analíticamente verdadera y con las leyes de la lógica. Por esta definición es lógicamente imposible que en algún lugar viva una soltera casada.

B. *Posibilidad física*: Algo es físicamente posible si y sólo si 1) es lógicamente posible, y 2) no viola las leyes físicas de la naturaleza, esto es, es falso que implique lógicamente una contradicción cuando se une con una oración verdadera (con la que es lógicamente compatible) y con las leyes de la física y de la lógica. Por esta definición es físicamente imposible que una vaca salte por encima de la luna desde la tierra sin ninguna ayuda.

Si reexaminamos la premisa (3), encontraremos que es aceptable cuando interpretamos 'posible' de una manera, pero que es muy discutible cuando la interpretamos de la otra manera. Consideremos primero la posibilidad física. De modo que la premisa (3) se convierte en:

3*a*. Si las únicas cosas que han existido son lógicamente contingentes, entonces una posibilidad física es que en algún momento antes de ahora no existiera nada.

Podemos mostrar rápidamente que (3*a*) es falsa en relación con el principio de conservación. Supongamos que lo único que siempre ha existido es cierta cantidad de energía, ya sea en forma de masa o en alguna otra forma como el calor. Por consiguiente, las únicas cosas que han existido son lógicamente contingentes. Ninguna es tal que sea lógicamente imposible crearla o destruirla. Sin embargo, no es físicamente posible que en algún momento antes de ahora no existiera nada. La energía, aunque sea lógicamente contingente, es físicamente necesaria, esto es, es físicamente imposible crearla y destruirla. En consecuencia, (3*a*) es falsa. Es cuando concebimos la 'posibilidad' como 'posibilidad física' cuando (3) parece falsa.

A estas alturas alguien podría objetar que esta manera de tratar (3*a*) excluye completamente la afirmación de que Dios creó el mundo *ex nihilo*, porque la ley de la conservación de la masa-energía, tal como se interpreta aquí como aplicable al universo como un todo, implica que cierta cantidad de energía ha existido siempre. Es verdad que aplicar la ley de esta manera hace físicamente imposible la creación *ex nihilo*, pero esto no excluye la creación. Dicha creación es sin duda un milagro y, como todos los milagros-de-violación, implica lo físicamente imposible. De manera que, aunque estuviéramos de acuerdo con Hume en que los milagros-de-violación y la creación *ex nihilo a fortiori* son altamente improbables, sobre la base de lo que se ha establecido repetidamente, esto no los excluye completamente. Esto es, no hace que sea lógicamente imposible que ocurran y, como también hemos visto, sólo si los milagros y la creación *ex nihilo* fueran lógicamente imposibles Dios sería incapaz de llevarlos a cabo.

Puesto que (3*a*), usando la 'posibilidad física', no tendrá éxito, ensayemos con la 'posibilidad lógica', de manera que (3) se convierte en:

3*b*. Si las únicas cosas que existen son lógicamente contingentes, entonces una posibilidad lógica es que en algún momento antes de ahora no existiera nada.

Rápidamente puede verse que (3*b*) es verdadera. Si afirmamos que todas las cosas son tales que es lógicamente posible que dejen de existir, entonces no hay una contradicción lógica en afirmar también que nada existe. Nos contradecimos a nosotros mismos sólo si afirmamos que algo existe necesariamente, esto es, que existe ahora y que es lógicamente imposible que empiece a existir o deje de existir, y afirmar también que en cierto momento nada existe. Debemos entonces usar (3*b*) en el argumento de la contingencia.

La premisa (2) es sin duda la más discutible, pero creo que podemos hacerla parecer más plausible usando una analogía con monedas. Considérense dos monedas tales que sea posible que caigan en cara y que sea posible que caigan en cruz. ¿Cuáles son las posibilidades disponibles? Hay 2^n posibilidades, donde n es el número de monedas involucradas. De manera que para dos monedas hay cuatro posibilidades: cara, cara; cara, cruz; cruz, cara; cruz, cruz. Dado un número infinito de lanzamientos al aire de una de estas monedas, podemos sin duda concluir que en uno u otro momento ocurrirá cada una de estas posibilidades. Así que si la premisa (2) indicara el lanzamiento de dos monedas al aire en lugar de la existencia de objetos, podríamos concluir que es verdadera. Por otra parte, si consideramos un millón de monedas, aunque hubiera 2^{10^6} posibilidades, dada una serie infinita de lanzamientos al aire de un millón de monedas, seguiría siendo probable que cada una de las 2^{10^6} posibilidades ocurriera al menos una vez en uno u otro momento. Ciertamente, sin importar cuántas monedas tengamos mientras el número sea finito, parecería que, dado un número infinito de lanzamientos al aire, cada posibilidad ocurriría al menos una vez. Si aplicamos ahora la analogía de monedas que pueden caer en cara o cruz a objetos que pueden empezar a existir y dejar de existir, entonces podemos ver que dada una cantidad infinita de tiempo, puede haber alguna razón para afirmar que cada posibilidad ocurrirá en uno u otro momento, y así con la premisa (3) concluiríamos, como con la (4), que ocurrirá la posibilidad de que ninguno de estos objetos exista.

Si, como lo implica la analogía con las monedas, podemos aceptar la premisa (2), entonces la presente interpretación del argumento de la contingencia puede ser acertada, porque cada premisa es plausible y el argumento, válido. Algo que nos puede hacer vacilar, sin embargo, es que la plausibilidad de la premisa (3) depende de qué sentido de 'posibilidad' se use. ¿Cuál es el que hemos usado para hacer plausible la premisa (2)? Para averiguarlo consideremos otro ejemplo, esta vez usando una ruleta. Dado un número infinito de vueltas de una ruleta, parecería que la bola se detendría por lo menos una vez en cada número en el que sea físicamente posible que se detenga, no importa cuán grande sea la ruleta. ¿Se detendría también en cada número lógicamente posible? Considérese una ruleta que esté fijada de tal modo que sea físicamente imposible que la bola se detenga en el número 1. En tal caso, la bola no se detendría por lo menos una vez en cada número en el que sea lógicamente posible que se detenga, porque no hay una contradicción lógica en la afirmación de una ruleta cuya bola se detiene en el número 1, incluso si uno también afirma que la ruleta está fijada de tal manera que es físicamente imposible que la bola se detenga en el número 1.

Por consiguiente, si el universo se parece más a una ruleta fija que a una ruleta que gira al azar, entonces algunas cosas que son lógicamente posibles no ocurrirán. Si bien es lógicamente posible que algún día la vaca salte por encima de la luna sin que nadie la ayude, sin duda es físicamente imposible, de manera que podemos concluir que no ocurrirá. Es la posibilidad física más que la posibilidad lógica la que importa para lo que ocurre. Por otra parte, puesto que la ley de la conservación de la masa-energía puede ser utilizada para mostrar que ciertas situaciones lógicamente posibles, tales como la situación en la que nada existe, son físicamente imposibles y por lo tanto no ocurrirán si no es milagrosamente, debemos usar la 'posibilidad física' en la premisa (2) si hemos de hacerla plausible.

Debemos usar la 'posibilidad física' en la premisa (2) para hacerla plausible, pero para hacer plausible la premisa (3) debimos usar la 'posibilidad lógica'. Necesitamos usar diferentes sentidos de 'posibilidad' en estas dos premisas para que sean plausibles. El resultado es que podemos hacerlas plausibles sólo usando ambiguamente la palabra 'posibilidad'. Pero esto invalida el argumento, porque para que un argumento sea válido debe usar todos sus términos unívocamente, es decir, con un solo sentido. Por lo tanto el argumento de la contingencia se enfrenta con el siguiente dilema: si no hay ambigüedad en la palabra 'posible', entonces por lo menos una premisa es falsa y el argumento carece de validez. Si hay una ambigüedad en 'posible', entonces el argumento es inválido y, en consecuencia, carente de validez. A partir de esto podemos concluir que el argumento carece de validez. No podemos justificar la creencia en Dios utilizando el argumento de la contingencia.

EL ARGUMENTO DEL DISEÑO

Uno de los argumentos más discutidos que se ha utilizado para justificar la creencia en la existencia de Dios es el argumento del diseño, o, como se le llama, el argumento teleológico. Si bien este argumento es, como los que ya hemos examinado, un argumento *a posteriori*, difiere de aquéllos en algo importante. A diferencia de los argumentos anteriores, que son todos deductivos, el argumento del diseño es esencialmente un argumento inductivo. Es un intento por concebir al universo, o por lo menos algunas características del universo, como algunas de las cosas que el hombre ha diseñado y creado, de manera que podamos inferir inductivamente de esta evidencia del diseño que hay un diseñador o creador como el diseñador inteligente de los artefactos humanos, pero, obviamente, mucho más inteligente. En el núcleo del argumento, pues, descansa una analogía entre el universo y las cosas que sabemos diseñadas y creadas por seres inteligentes. El argumento del diseño, por lo tanto, es un argumento analógico, y debemos, entonces, examinar brevemente la forma del argumento analógico. Supongamos que hay un objeto O_1 y que queremos averiguar si tiene la propiedad P_1, pero que no podemos averiguarlo de una manera directa. Si comparamos O_1 con otros objetos que sabemos que tiene la propiedad P_1 y encontramos que O_1 es como aquéllos en varios aspectos y no difiere de ellos en aspectos importantes, entonces podemos concluir que probablemente O_1 tiene la propiedad P_1. Es importante, desde luego, que se considere toda evidencia disponible, porque puede haber diferencias que hagan improbable que O_1 tenga la propiedad P_1.

Argumentos analógicos

Podemos exponer la forma general de un argumento analógico de la manera siguiente:

1. Los objetos $O_1, O_2, O_3, \ldots O_n$ tienen las propiedades $P_2, P_3, P_4, \ldots P_n$ en común.
2. Los objetos $O_2, O_3, \ldots O_n$ tienen la propiedad P_1.

   Por lo tanto, probablemente
3. El objeto O_1 tiene la propiedad P_1.

Hemos dicho que todas las evidencias disponibles deben ser consideradas si una afirmación como (3) debe justificarse de esta manera, porque hay ciertos tipos de factores que disminuyen la probabilidad de la conclusión. También hay, sin embargo, factores que aumentan la probabilidad, fortaleciendo así al argumento. Por lo tanto, como con cualquier argumento inductivo, el requerimiento de utilizar todas las evidencias disponibles —llamado requerimiento de la evidencia total— es esencial. Para ver la importancia de este requerimiento, considérese el ejemplo siguiente: supongamos que O_1 es un coche que se quiere comprar, que P_1

es la propiedad de consumir gasolina a razón de por lo menos 6 kilómetros por litro, y que no se puede probar el coche antes de comprarlo. Se puede tener cierta idea del consumo de gasolina del coche comparándolo con el consumo de gasolina de otros coches. Mientras más coches haya cuyo consumo sea de por lo menos 6 kilómetros por litro —esto es, el mayor número de coches incluidos en $O_2 \ldots O_n$ que tienen la propiedad P_1— es más probable que el coche O_1 tenga la propiedad P_1. Por otra parte, mientras más propiedades en común tengan estos otros coches con el coche O_1 —tales como el número de cilindros, el tipo de transmisión, la marca del coche, la antigüedad del motor, etc.— es más probable que el coche O_1 tenga un consumo de por lo menos 6 kilómetros por litro. Sin embargo, si resulta que muchos coches con el mismo número de cilindros, el mismo tipo de transmisión, un motor con la misma antigüedad, etc., no tienen un consumo de por lo menos 6 kilómetros por litro, entonces la probabilidad de que el coche que se piensa comprar tenga un consumo de por lo menos 6 kilómetros por litro, disminuirá notoriamente. Además si, dada la misma información en las premisas, uno está interesado en un consumo de 7 kilómetros por litro en lugar de 6 kilómetros por litro, entonces la probabilidad de que el coche tenga un consumo de 7 kilómetros por litro es menor que la probabilidad de que tenga un consumo de 6 kilómetros por litro.

De este ejemplo podemos extraer cuatro tipos diferentes de factores que afectarán la probabilidad de la conclusión. Estos y otros factores relevantes deben ser sopesados en cuanto a su capacidad para llegar a una afirmación final acerca de la probabilidad o improbabilidad de una conclusión. Los dos factores siguientes fortalecerán el argumento, esto es, aumentarán la probabilidad de la conclusión:

1. Mientras más grande es el número de objetos incluidos en $O_2 \ldots O_n$ que tienen las propiedades $P_1 \ldots P_n$, más probable es la conclusión.
2. Mientras más grande es el número de propiedades incluidas en $P_2 \ldots P_n$ que los objetos $O_1 \ldots O_n$ tienen en común, más probable es la conclusión.

Los dos factores siguientes disminuyen la probabilidad de la conclusión:

3. Mientras más grande es el número de objetos que tienen $P_2 \ldots P_n$, pero que no tienen P_1, menos probable es la conclusión.
4. Mientras más fuerte es la afirmación hecha en la conclusión, relativa a la premisa, menos probable es la conclusión.

Volvamos ahora al argumento del diseño. Pero mantengamos en mente estos cuatro factores que afectan la probabilidad o posibilidad de la conclusión de los argumentos analógicos de manera que no los ignoremos para no dejar de cumplir con el requerimiento de la evidencia total.[21]

Dos versiones del argumento del diseño

Las dos versiones más célebres del argumento del diseño se encuentran en los *Diálogos sobre religión natural* de Hume y en la quinta vía de Santo Tomás de Aquino. Santo Tomás expone su versión de la manera siguiente:

> Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin, si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios.[22]

En los *Diálogos* es Cleantes quien propone el argumento de la siguiente manera:

> Echad una mirada en torno al mundo; contemplad el todo y cada una de sus partes, veréis que no es otra cosa sino una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que va más allá de lo que los sentidos y facultades humanas pueden rastrear y explicar. Todas estas máquinas y hasta sus partes más nimias se ajustan

[21] Para un examen más detallado de los argumentos analógicos, véase I. Copi, *Introduction to Logic*, Macmillan, Nueva York, 1965, capítulo 11.

[22] Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, *loc. cit.* en nota 15; traducción dirigida por F. Barbado Viejo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

entre sí, con una precisión que arrebata la admiración de todos los que las han contemplado. La singular adaptación de los medios a los fines en la Naturaleza entera, se asemeja exactamente, aunque en mucho excede, a los productos del ingenio humano, a los de los diseños del hombre, de sus pensamientos, su sabiduría y su inteligencia. Si, por lo tanto, los efectos se asemejan entre sí, estamos obligados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas son semejantes, y que el Autor de la Naturaleza se parece en algo a la mente humana, aun cuando sus facultades sean mucho más considerables en proporción a la grandeza de la obra que ha ejecutado. Por éste, y sólo por este argumento *a posteriori*, podemos probar al mismo tiempo la existencia de una Deidad y su semejanza con la mente e inteligencia humanas.[23]

Lo que ambas versiones tienen en común es la afirmación de que en el universo y en sus partes naturales hay evidencia de un diseño o propósito, y que este diseño o propósito necesita la existencia de un ser inteligente que dirija el universo y sus partes de acuerdo con su propósito. Sin embargo, hay dos diferencias importantes entre estas dos versiones que debemos considerar antes de evaluarlas críticamente. Para ver mejor estas diferencias expongamos formalmente los argumentos. Podemos interpretar la versión de Santo Tomás como sigue:

1. Los objetos naturales que constituyen el universo (esto es, los que no sienten, los no creados por el hombre, tales como los árboles, las rocas, las montañas, los planetas) actúan para alcanzar un fin o meta.
2. Si algo actúa para alcanzar un fin, entonces es dirigido hacia ese fin por algún ser inteligente.
3. Ningún objeto natural es un ser inteligente.

   Por lo tanto

4. Existe un ser inteligente que dirige los objetos naturales para alcanzar un fin o meta.
5. Este director es Dios.

La versión de Cleantes puede exponerse como sigue:

[23] Hume, *Diálogos sobre religión natural*, trad. de Edmundo O'Gorman, El Colegio de México, México, 1942, Parte II, p. 29.

1. El universo es como una enorme máquina hecha por el hombre a partir de muchas máquinas menores, salvo porque el universo es mucho más complejo que cualquier máquina hecha por el hombre.
2. Efectos semejantes tienen causas semejantes.
3. La causa de una máquina hecha por el hombre es un ser inteligente.

   Por lo tanto, probablemente

4. La causa del universo es un ser inteligente.
5. Esta causa es Dios.

Una diferencia, evidente de inmediato, es que mientras que la versión de Cleantes es claramente un argumento analógico inductivo, la versión de Santo Tomás es sencillamente un argumento deductivo. ¿Dónde está la característica inductiva que dijimos que era esencial para el argumento del diseño? Si observamos con atención la primera premisa de cada argumento podemos ver por qué la versión de Santo Tomás parece carecer del carácter analógico de la versión de Cleantes. La primera premisa de Santo Tomás es sin duda mucho más ambigua que la de Cleantes, porque mientras que Santo Tomás afirma que los objetos naturales se dirigen hacia un fin, Cleantes afirma simplemente que son como las cosas que sabemos que se dirigen hacia un fin —por ejemplo, las máquinas. ¿Qué razón podría haber para aceptar la primera premisa de Santo Tomás? La justificación obvia requeriría de un argumento analógico como:

6. Los objetos naturales que constituyen el universo actúan como las cosas que se dirigen hacia un fin o meta.

   Por lo tanto, probablemente

1. Los objetos naturales que constituyen el universo actúan para alcanzar un fin o meta.

Para el argumento de Santo Tomás, pues, la analogía con las cosas que sabemos que han sido diseñadas, parece ser lo que justifica la primera premisa. Y puesto que esta parece ser la única premisa ambigua, siendo aceptables las premisas (2) y (3), la analogía descansa en el núcleo del argumento. Podemos aceptar la

premisa (2) porque sin duda parece que sólo un ser con inteligencia puede plantear una meta que alcanzar y la forma de alcanzarla por varios medios. Por otra parte, puesto que hemos visto que por 'objetos naturales' queremos decir los objetos que constituyen el universo que no sienten ni son hechos por el hombre, podemos garantizar que la premisa (3) es verdadera por definición.

La segunda diferencia entre ambas versiones es más importante. Santo Tomás habla sólo de un ser inteligente que dirige los objetos naturales hacia una meta, mientras que Cleantes habla del autor de la naturaleza. Esto es, la versión de Santo Tomás sólo prueba que hay un director o diseñador muy inteligente que ha planeado el curso del universo, pero la versión de Cleantes prueba que un ser extremadamente inteligente creó el universo de acuerdo con un plan o propósito. Antes de que examinemos el argumento debemos decidir qué conclusión debemos usar. Sabemos que la conclusión de Cleantes es más fuerte que la de Santo Tomás porque afirma que hay un creador y diseñador, mientras que la conclusión de Santo Tomás simplemente afirma que hay un diseñador. Así que la conclusión de Santo Tomás será más probable que la de Cleantes en relación con el mismo conjunto de premisas. Sin embargo, el propósito del argumento es establecer la existencia de Dios, y lo que llamaríamos Dios no es simplemente el diseñador, sino también el creador del universo. Por consiguiente, si establecemos simplemente que hay un diseñador o arquitecto del universo, queda la duda de si está justificado llamar a dicho ser Dios. Utilicemos, pues, la versión de Cleantes para los propósitos de una evaluación crítica.

Podemos poner el argumento de Cleantes en la forma de los argumentos analógicos que discutimos anteriormente permitiendo que O_1 = el universo, $O_2 \ldots O_n$ = varios tipos de máquinas, P_1 = la propiedad de tener un diseñador y creador inteligente, y $P_2 \ldots P_n$ = varias propiedades que O_1 tiene en común con $O_2 \ldots O_n$. Si tomamos como ejemplo de máquina un reloj tal como lo emplea otro defensor del argumento, William Paley, podemos señalar varias propiedades en común.[24] Un reloj tiene engranajes que giran de acuerdo con un orden en ciertos ejes, algunos de los cuales afectan a otros de manera que producen el conteo regular de los segundos, los minutos y las horas. Igualmente, podemos

[24] Véase W. Paley, *Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*.

observar a la luna girar alrededor de la tierra y a la tierra girar alrededor de su eje, y también alrededor del sol, de acuerdo con un orden que causa el crecimiento y la disminución regulares de las mareas así como el acaecer regular del día y la noche. La tierra, la luna y el sol, en sus variadas relaciones entre sí producen una serie temporal regular tal como la de los engranajes de un reloj en sus variadas relaciones. Y puesto que el reloj tiene la propiedad P_1 (esto es, tiene un diseñador y creador inteligente), lo más probable es que también la tengan la tierra y el resto del universo. Éste es, pues, el argumento que debemos considerar. Sin embargo, ésta no es la única analogía posible. Si bien hemos seguido a Cleantes y hemos comparado al universo con una máquina, también podemos encontrar un diseño en las obras de arte del hombre. Las relaciones formales entre las formas y los colores que se unen para producir el hermoso diseño de una pintura son como las formas y colores que se unen para producir la serena belleza de una puesta de sol reflejada en un lago, o la luminosa belleza de un otoño en Nueva Inglaterra, con los colores de las hojas en contraste con los troncos blancos de los abedules. Si tuviéramos que utilizar esta analogía, entonces Dios sería el artista supremo y no el inventor más grande. Tenemos, sin embargo, que seguir empleando la analogía con la máquina de Cleantes, porque no parece haber razón alguna para pensar que la analogía con el arte es mejor.

Al evaluar el argumento de Cleantes no podemos hacer nada mejor que dirigirnos a su antagonista en los *Diálogos*, Filón, respecto a las objeciones más importantes. Las principales objeciones de Filón apuntan a dos aspectos: a la fuerza de la analogía y, por lo tanto, a la fuerza de la justificación analógica de (4), y a la inferencia de (5) a partir de (4) —esto es, a partir de la afirmación sostenida por la analogía de que hay una causa del universo a la conclusión de que esta causa es Dios.

Objeción a la analogía de Cleantes: las causas no inteligentes del diseño

La objeción de Filón a los fundamnetos analógicos del argumento es esencialmente un intento por mostrar que no hay ninguna razón para pensar que el universo se parece más a la creación de

un ser inteligente que al producto causal de fuerzas no inteligentes. En efecto, Filón trata de mostrar que muchos objetos tienen las propiedades $P_2 \ldots P_n$ en común con el universo, pero que no tienen la propiedad P_1, esto es, no tienen un diseñador y creador inteligente. Filón aplica, pues, el factor (iii) con el fin de disminuir la probabilidad de la conclusión hasta el grado de ya no ser probable. Filón afirma que, si bien el orden y el diseño que encontramos en el universo pueden atribuirse a la inteligencia, hay por lo menos otras tres causas que reclaman lo mismo. Considérense el orden y diseño que resultan de la reproducción vegetal, la reproducción animal y el instinto.[25] Podemos encontrar un orden complejo, diseño y belleza en una flor, arbusto o árbol, ninguno de los cuales es producido por un ser inteligente, sino que proviene de una semilla que está en la tierra, la cual recibe agua y luz solar. En ninguno de estos cuatro factores —semilla, tierra, agua y luz— hay alguna señal de inteligencia. Considérense, por otra parte, un precioso gato persa, un pavorreal, un exótico pez tropical, o incluso un ser humano particular. El ordenamiento de las partes de dichos organismos, el funcionamiento interrelacionado de las partes, la belleza de muchos de ellos, son el resultado causal de la fertilización de un huevo en un acto de reproducción animal. Aquí de nuevo no hay ninguna razón para pensar que la inteligencia tiene algún lugar, ni siquiera en el caso de los humanos, quienes generalmente usan la inteligencia para evitar la fertilización. Piénsese también en el maravilloso orden y diseño producidos por el instinto. La precisión geométrica de las colmenas de las abejas, la forma compleja de los túneles de las hormigas, el diseño funcional de los nidos de las aves, los diques de los castores; todos parecen ser efectos de fuerzas instintivas más que el resultado estudiado de una planeación inteligente. ¿Qué razones hay para escoger una causa entre cuatro causas diferentes del orden y el diseño? No es menos razonable afirmar, y por lo tanto no es menos probable, que la tierra y las otras partes del universo han brotado de una semilla, o madurado de un huevo fertilizado hace milenios o del residuo de una producción instintiva de algún animal extinto hace mucho tiempo, que afirmar que es el resultado planeado de un ser invisible de gran inteligencia.

[25] Véase Hume, *Diálogos sobre religión natural*, Parte VII.

Incluso, como dice Filón, oponiéndose a la analogía de Cleantes con una analogía propia,

> Ahora bien, si contemplamos el universo, vemos hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, que se asemeja mucho a un animal o cuerpo orgánico, y parece que está actuando por parecido principio de vida y movimiento. Una continua circulación de materia en él no provoca desorden; un desperdicio constante en todas sus partes se repone incesantemente; adviértese la más estrecha simpatía en todo el sistema, y cada una de las partes o miembros, al desempeñar los oficios que le son propios, opera, tanto a favor de la propia conservación, como a la del todo. El mundo, por lo tanto, infiero yo, es un animal, y la Deidad es el *alma* del mundo, que lo está actuando y por ella es actuado.[26]

Existen otras maneras en que pueden ocurrir el orden y el diseño, de las cuales la más usual es mediante fuerzas puramente físicas. Millones de hermosos diseños extraordinariamente complejos son encontrados al examinar los copos de nieve y los cristales de ciertas sales. Los copos son efecto de la temperatura sobre el vapor de agua y los cristales son el efecto de una supersaturación de una solución salina. En ninguno de los dos casos encontramos inteligencia. El orden y el diseño que nos rodean son producidos de muchas maneras diferentes por muchas fuerzas diferentes. Tanta maravilla puede sorprendernos, e, incapaces de creer que podría deberse a un mero accidente, a veces concluimos que debe haber una fuerza directriz detrás de todo ello. Pero si tal fuerza existe, ésta podría ser el instinto, o una fuerza puramente mecánica, o incluso una combinación de muchos tipos de fuerzas que producen sus propios tipos de orden y diseño. No traería ningún beneficio tratar de afirmar que todas estas otras causas del orden y el diseño son el resultado de la inteligencia o que son la prueba de una fuerza inteligente, originaria y más básica. Aunque esta afirmación pudiera ser verdadera, no podemos suponerla, porque es lo que el argumento intenta probar. Además no hay ninguna razón para pensar que es verdadera. Ciertamente, si consideramos esa parte del universo que habitamos, como debemos hacerlo al establecer analogías con lo que conocemos, vemos que cada

[26] *Ibid.*, Parte VI, pp. 73–74.

ser inteligente fue producido por una acto particular de reproducción animal, pero que hasta aquí, por lo menos, no hay razón alguna para pensar que cualquier caso de reproducción animal es el resultado de la inteligencia. De manera que, sobre la base de la evidencia disponible, deberíamos concluir que probablemente la inteligencia no es la causa originaria del orden y el diseño; tal vez es meramente una de las causas resultantes. Esta conclusión es reforzada por la teoría de la evolución, que afirma que los seres humanos, con su inteligencia, han evolucionado durante un largo periodo a partir de formas de vida carentes de inteligencia, y que lo han hecho como resultado de la interacción de factores no inteligentes tales como la mutación fortuita, la escacez de alimento y el instinto de supervivencia. Si esta teoría es correcta, entonces la inteligencia es una añadidura muy reciente a esas fuerzas que pueden producir orden y diseño.

Con base en la discusión precedente podemos concluir, con Filón, que, puesto que la inteligencia sólo es una entre muchas cosas en este mundo que producen orden y diseño, no hay razón para pensar que de alguna manera es más probable que un ser inteligente haya producido el universo a que una de las otras causas del orden y el diseño lo haya producido. Por consiguiente, si bien podemos estar de acuerdo con Cleantes en que el universo es en varios respectos como una máquina que tiene la propiedad P_1, también hemos visto que es como muchas cosas que no tienen la propiedad P_1, de manera que la probabilidad de que el universo tenga la propiedad P_1 es muy baja. Sin duda es demasiado baja como para concluir que de entre todas los tipos de causas del orden y el diseño podemos escoger una que probablemente es la causa del universo y que es la inteligencia.

Objeción a la inferencia de que la causa del universo es Dios: efectos semejantes tienen causas semejantes

Hemos visto que la analogía que es esencial para el argumento del diseño no puede sustentar la conclusión, es decir, la oración (4): 'La causa del universo es un ser inteligente'. En cierto sentido, pues, es superfluo seguir mostrando que incluso si la oración (4) ha sido admitida, el paso de (4) a (5) —'Esta causa es Dios'— carece de solidez. Sin embargo, la objeción de Filón a este paso

no sólo es interesante por sí misma, sino que acentúa otro aspecto importante para la sustentación de conclusiones acerca de cosas desconocidas por medio de analogías con cosas conocidas. Filón señala que si concluimos (4) sobre la base de la similitud entre el universo y un artefacto humano, tal como un reloj o un barco o una casa, entonces tenemos que concluir, de acuerdo con el principio de que efectos semejantes tienen causas semejantes, que las causas de los artefactos y del universo son, asimismo, semejantes. En otras palabras, si bien es verdad que mientras más parecidos son el universo y los artefactos humanos, más probable es la premisa (4), también es verdad que mientras más parecidos son, más parecidas son sus causas. Así que si la similitud es suficiente para hacer que (4) sea probable, entonces debemos llevar a cabo la analogía y concluir que probablemente las causas son muy parecidas. Pero si es así, y si aceptamos la inferencia de (5) a partir de (4), entonces, como lo señala Filón, tendríamos que atribuirle a Dios características muy poco divinas. Considérense los siguientes puntos señalados por Filón:

> [1] Mas, aun en el caso de que este mundo fuese una producción todo lo perfecta que se quiera, todavía faltaría saber si todas las excelencias de la obra pueden con justicia adscribirse al obrero. Si contemplamos un navío ¿qué exaltada idea debemos formarnos del ingenio del carpintero que armó una máquina tan complicada, útil y bella? Y qué sorpresa debemos experimentar cuando caemos en la cuenta de que se trata de un mecánico estúpido, que se limita a imitar a otros y que únicamente copia un arte, que, a través de una larga sucesión de edades, después de múltiples ensayos, errores, correcciones, deliberaciones y controversias, poco a poco ha ido progresando. Bien pudieron muchos mundos haber sido remendados y estropeados a lo largo de una eternidad, antes de que este sistema de ahora fuese acuñado; mucho esfuerzo perdido, muchos estériles ensayos, un lento pero no interrumpido progreso continuado a través de edades infinitas en el arte de fabricar mundos. En asuntos como estos ¿quién puede determinar, no ya la verdad, pero ni siquiera conjeturar dónde radica la probabilidad entre el gran número de hipótesis que pueden proponerse, y aún mayor número que pueden imaginarse?[27]

[27] *Ibid.*, Parte V, p. 68.

> [2] ¿Y qué apariencia de argumento, continuó Filón, puedes producir, partiendo de tu hipótesis, para demostrar la unidad de la Divinidad? Son muchos los hombres que se unen para construir una casa o un navío, para levantar una ciudad, para fraguar una nación. ¿Por qué no hemos de creer que son varias las deidades que intervienen para trazar y armar un mundo? Esto guarda mayor semejanza con las cosas de los hombres.[28]
>
> [3] Pero aún más, Cleantes. Los hombres son mortales y renuevan su especie por generación, y esto es común a todas las criaturas vivientes. [. . .] ¿Por qué ha de excluirse una circunstancia, tan universal y tan esencial, de esas numerosas y limitadas deidades?[29]
>
> [4] Y ¿por qué no convertirse de una buena vez en un perfecto antropomorfista? ¿Por qué no afirmar que la deidad o las deidades son corporales; y que tienen ojos, nariz, boca, orejas, etc.[. . .]?[30]

Filón resume su posición diciendo que la persona que adopta la analogía de Cleantes tal vez podría ser capaz de sostener que el universo es el producto de algún diseñador, pero no puede ir más lejos basándose en la analogía.

> Hasta donde él alcanza, es posible que este mundo sea muy defectuoso e imperfecto, si se le compara con un patrón superior, y no es sino el primer y burdo intento de alguna deidad pueril, quien, más tarde, lo abandonó avergonzada de una obra tan imperfecta; o bien es posible que sólo sea la obra de alguna deidad inferior, objeto de irrisión para sus superiores; o bien el producto de los muchos años y la chochez de alguna deidad senil, que, desde que ésta murió, ha seguido rodando a toda aventura, a partir del inicial impulso y fuerza activa que ella le comunicó.[31]

En suma, si la analogía con artefactos humanos es lo suficientemente cercana como para que sea probable que un ser inteligente creara el universo, es lo suficientemente cercana como para que el creador sea mucho más parecido a los seres humanos que a Dios, por lo que debemos rechazar la afirmación hecha en (5) de

[28] *Ibid.*, p. 69

[29] *Ibid.*, Parte V, p. 70.

[30] *Ibid.*

[31] *Ibid.*, p. 71.

que el creador del universo, como se estableció en (4), es Dios. No podemos establecer (5) usando el argumento del diseño.

Hemos encontrado dos objeciones al argumento del diseño que son suficientes para dejar de considerarlo una justificación inductiva de la creencia de que Dios existe. Éste es el último argumento *a posteriori* plausible de la existencia de Dios. A estas alturas la tendencia natural es rechazar las pruebas *a posteriori* y afirmar que si la creencia en la existencia de Dios se justifica, debe serlo gracias a una prueba *a priori*, una prueba que no use premisas que se justifiquen mediante una evidencia obtenida gracias a las experiencias que los seres humanos tienen en este mundo. Consideremos dicha prueba.

UN ARGUMENTO *A PRIORI*

Uno de los argumentos más simples aunque de los más intrigantes y desconcertantes que alguna vez han sido concebidos es el argumento ontológico. Desde los tiempos de San Anselmo, en el siglo XI, hasta nuestros días, ha sido discutido interminablemente. Una y otra vez se ha pensado que ha sido refutado y que se le ha dejado de lado, sólo para reaparecer tan problemático como siempre. Ha habido dos planteamientos clásicos del argumento, uno hecho por San Anselmo y el otro por René Descartes. Primero consideraremos la versión de Descartes porque es la que presenta el argumento más simple y muestra más directamente uno de los puntos centrales de la discusión.

EL ARGUMENTO ONTOLÓGICO: LA VERSIÓN DE DESCARTES

Descartes argumenta que

> si efectivamente ocurre que dé en pensar en un ser primero y supremo, y en sacar su idea, por así decirlo, del tesoro de mi espíritu, entonces sí es necesario que le atribuya toda suerte de perfecciones, aunque no las enumere todas ni preste mi atención a cada una de ellas en particular. Y esta necesidad basta para hacerme concluir (luego de haber reconocido que la existencia es una perfección) que ese ser primero y supremo existe verdaderamente.[32]

[32] René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. de Vidal Peña, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1977, p. 56.

Podemos exponer el argumento de Descartes de una manera sencilla como sigue:

1. Todas las perfecciones son propiedades del ser supremo.
2. La existencia es una perfección.

   Por lo tanto

3. El ser supremo tiene existencia, esto es, existe.

Si bien generalmente la primera premisa es admitida, la segunda ha pasado por repetidos y severos ataques. Un tipo de ataque contra la premisa (2) ha sido que si la existencia es una perfección, entonces es una propiedad o característica que tienen algunas cosas y que no tienen otras; y si la existencia es una propiedad de las cosas, entonces la palabra 'existencia' es un predicado, porque uno se refiere a las propiedades de las cosas mediante predicados. Pero la palabra 'existencia' no es un predicado, de manera que la existencia no es una perfección. La respuesta obvia a esta objeción es que la existencia es sin duda un predicado, porque puede predicarse de un objeto en una oración. Sin embargo, aquellos que usan esta refutación contra la premisa (2) no niegan que la 'existencia' sea un predicado gramatical. Su ataque tiene varias formas, pero su afirmación principal es que la 'existencia' no es un predicado descriptivo. Es decir, no es un predicado que pueda ser usado para describir cosas; no es un predicado que pueda usarse para referirse a una propiedad que puedan tener las cosas. Si puede mostrarse que la 'existencia' no es un predicado semejante, entonces hay una buen razón para concluir que la existencia no es una propiedad y, por lo tanto, que no es una perfección.

La objeción de Kant: la 'existencia' no es un predicado

El intento clásico y tal vez el más fuerte por mostrar que la 'existencia' no es un predicado se basa en la objeción hecha por Immanuel Kant hace casi doscientos años. Ésta ha sido considerada por mucha gente como la objeción que de una vez y para siempre refutó la versión de Descartes del argumento ontológico. La parte clave de esta objeción se centra en el concepto de predicado real, es decir, según Kant, un predicado "que determina a una cosa". En otras palabras, un predicado real es el que puede ser usado para ayudar a definir lo que una cosa es. Es, pues, lo que podemos llamar un predicado definitorio. Kant argumenta de la manera siguiente:

> Evidentemente, "ser" no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición *"Dios es omnipotente"* contiene dos conceptos que poseen sus objetos: "Dios" y "omnipotencia". La partícula "es" no es un predicado más, sino aquello que *relaciona* sujeto y predicado. Si tomo el sujeto ("Dios") con todos sus predicados (entre los que se halla también la "omnipotencia") y digo "Dios es", o "Hay un Dios", no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados y lo hago relacionando el *objeto* con mi *concepto*.[33]

Sería de gran ayuda interpretar este argumento en relación con la forma en que un término pueda utilizarse para cambiar el significado de otro. Esto nos permitirá interpretar mejor lo que Kant quiere decir con que un concepto se añada a otro concepto. Por ejemplo, el término 'soltero' se define mediante dos predicados 'no casado' y 'varón'. Podríamos, sin embargo, "añadir" otro predicado a la definición tal como 'feliz' y de esta manera cambiar el significado de 'soltero'. Cualquier predicado que ayude a determinar el significado de un término de esta manera es un predicado definitorio. Así que un término puede ser un predicado definitorio ya sea que de hecho se use o no en una definición. El único requerimiento es que sea posible utilizarlo de dicha manera. Podemos ahora traducir el argumento de Kant como sigue:

1. Si un término es un predicado real (definitorio), entonces puede añadirse al significado de un término para cambiar su significado.
2. El término 'existe' no puede añadirse al significado de un término para cambiar su significado.

   Por lo tanto

3. El término 'existe' no es un predicado real.

[33] Kant, *Crítica de la razón pura*, I, 2a. parte, 2a. div., cap. III, sec. IV (A598, B626), trad. de Pedro Ribas, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1988, p. 504.

La premisa (1) es sin duda aceptable, porque si un predicado puede usarse para definir un término, entonces puede usarse para redefinir un término y por lo tanto cambiar su significado. No es tan claro, sin embargo, que la premisa (2) sea verdadera. Kant la defiende afirmando que cada vez que decimos que algo existe, si bien predicamos 'existe' de un término, estamos diciendo, en efecto, que el término *con el significado que tiene* se refiere a esta cosa o aquélla. De manera que nunca cambiamos el significado de un término cuando lo usamos para decir que algo existe. Cuando decimos, por ejemplo, que existen solteros felices, en ningún caso estamos tratando de cambiar el significado de la frase 'soltero feliz'. En lugar de eso afirmamos que la frase tal como está se aplica a algunos entes. Si la defensa de Kant de la premisa (2) es válida, entonces parece que ha establecido que la 'existencia' no es un predicado real o definitorio.

Si bien este es un argumento bastante convincente, hay por lo menos dos objeciones que se pueden dirigir contra él. Primera, incluso si el argumento es sólido no está claro cómo muestra que la existencia no es una propiedad. Lo más que puede mostrar es que la existencia no es una propiedad *definitoria* de algo. En otras palabras, lo único que muestra es que cualquier oración que afirme que algo existe es sintética y no analítica, pero esto no basta para demostrar que la existencia no es una propiedad. Algunas personas han argumentado que mostrar que ninguna oración de existencia es analítica es suficiente para refutar la versión de Descartes del argumento ontológico. Si es así, entonces esto es suficiente para nuestros propósitos. Esto, sin embargo, es falso. Si bien en muchos pasajes puede interpretarse que Descartes afirma que la oración 'Dios existe' es analítica, su argumento, ya sea como aparece en la cita o como lo reconstruimos, no implica que sea necesario que Dios exista. Por consiguiente, el argumento no implica que 'Dios existe' sea analítica. Es cierto que Descartes afirma que Dios tiene necesariamente todas las perfecciones, pero no afirma que sea necesario que la existencia sea una perfección. De manera que el argumento es compatible con que 'Dios existe' sea lógicamente contingente (no analítica). El argumento de Descartes, por lo tanto, no puede ser refutado simplemente mostrando que 'existe' no es un predicado definitorio o real.

Hay una respuesta a esta primera objeción (al argumento de Kant) que consiste en añadir algunas premisas al argumento de Kant. Éstas son:

1*a*. Si un término es un predicado descriptivo, entonces es un predicado definitorio.

Al combinar (1*a*) con (1) obtenemos, vía un silogismo hipotético,

1*b*. Si un término es un predicado descriptivo, entonces puede ser añadido al significado de un término para cambiar su significado.

Entonces, mediante (1*b*) y (2) obtenemos,

3*a*. El término 'existe' no es un predicado descriptivo.

Ahora necesitamos otra premisa, a saber,

4. La existencia es una propiedad sólo si 'existe' es un predicado descriptivo;

y mediante la combinación de (3*a*) y (4) obtenemos la conclusión que Kant quiere,

5. La existencia no es una propiedad.

La primera formulación de la objeción de Kant contra el argumento de Descartes nos lleva a la oración (3) que, como vimos, no era suficiente para refutar a Descartes. Con este argumento kantiano corregido obtenemos una conclusión, (5), que, si es correcta, acaba exitosamente con el argumento ontológico de Descartes.

Ya admitimos la premisa (1). La premisa (1*a*) puede ser plausible una vez que señalemos que si un término describe un ente (de tal manera que el término sea un predicado descriptivo) al referirse a alguna propiedad del mismo, entonces puede ayudar a definir un término que se refiere a ese ente. Por supuesto, (1*b*) se sigue de (1) y de (1*a*), de manera que (1*b*) es igualmente aceptable. Por otra parte, admitamos la premisa (2) en nombre del argumento sobre la base de que los verbos no se usan para referirse a las propiedades de las cosas y por lo tanto no son predicados reales o definitorios. No se usan en el tipo de definiciones que estamos considerando aquí. Nos queda por examinar, pues, la premisa (4).

El hecho de que se conceda que el término 'existe' no es un predicado definitorio real, no es razón para pensar que el adjetivo 'existente' no puede usarse en defininiciones. Pero si el término 'existente' puede usarse en definiciones, hay razones para pensar que es un predicado real, y también las hay para pensar que es un predicado descriptivo. Considérense las definiciones siguientes:

> Sea el término 'redaga' 'daga existente' y el término 'norredaga', 'daga no existente'.

Podemos usar estos términos para decir con cierto sentido, por ejemplo, que en su trastornado estado mental Macbeth veía una norredaga pensando que veía una redaga. Y, puesto que podemos usar el término 'existente' en tales definiciones de términos nuevos, también podemos usarlo para redefinir términos que ya están en uso. Así que ahora hemos encontrado una razón para suponer que el término 'existente' es un predicado definitorio real, y por lo tanto hemos encontrado una razón para suponer que 'existente' es un predicado descriptivo. Pero si 'existente' es un predicado descriptivo, entonces es razonable creer que la existencia es una propiedad; los predicados descriptivos se refieren a las propiedades de las cosas. Hemos, pues, arrojado cierta duda sobre la premisa (4). Pues si el hecho de que 'existente' sea un predicado descriptivo es condición *suficiente, por sí sola* para que la existencia sea una propiedad, entonces el término 'existe', siendo un predicado descriptivo, no es una condición *necesaria* para que la existencia sea una propiedad. De manera que el ataque de Kant al argumento ontológico de Descartes después de todo fracasa.

Puede ilustrarse aquí este razonamiento con un ejemplo sacado del béisbol. Supóngase que alguien dice que una condición necesaria para que una pelota bateada se convierta en carrera en el *Veteran's Stadium* de Filadelfia es que la pelota recorra un mínimo de 150 metros a la altura apropiada. Esta persona afirma, entonces,

> Una pelota bateada es una carrera en el *Veteran's Stadium* de Filadelfia sólo si la pelota recorre por lo menos 150 metros a la altura apropiada.

Sin embargo, de hecho basta perfectamente con que la pelota recorra 120 metros a la altura apropiada para que se haga una

carrera en ese estadio. La distancia entre la base y la cerca del campo del lado izquierdo es de menos de 120 metros. Así que batear la pelota hacia la izquierda, a una distancia de 120 metros a la altura apropiada es suficiente para hacer una carrera. Por lo tanto, batear la pelota a 150 metros de distancia en ese estadio no es una condición necesaria para hacer ahí una carrera. Lo mismo pasa con nuestra afirmación sobre el argumento de Kant. Si es razonable creer que 'existente', al ser un predicado descriptivo, es suficiente para que la existencia sea una propiedad, entonces es razonable creer que el término 'existe' al ser un predicado descriptivo, no es necesario para que la existencia sea una propiedad.

Otra objeción: la existencia no es una perfección

Hemos visto que el primer tipo de ataque al argumento ontológico de Descartes fracasa. Consideremos otro. Aquí lo importante es que incluso si la 'existencia' es un predicado, incluso si la existencia es una propiedad, sin duda no es una perfección. Aquí, para nuestros propósitos, basta con decir que una perfección es una propiedad que tiene un objeto que va junto con otras propiedades para que un ser sea perfecto. De manera que podemos comparar dos cosas y decidir cuál es la mejor o más perfecta. Decidiríamos esta cuestión considerando las perfecciones que cada una tuvo y de la que cada una careció. Por ejemplo, alguien puede describir a dos personas diferentes con gran detalle pero sin decirnos si existen o no. Entonces nos pregunta qué descripción se acerca más a la persona *ideal* o perfecta. Lo decidimos sobre la base de las propiedades que nos ha descrito. Supóngase que después de haber decidido nos dice que se le había olvidado darnos una parte de la información. La persona que pensamos que era menos perfecta de hecho está viva, pero la otra es simplemente un personaje ficticio. ¿Debemos acaso revalorar nuestra decisión a la luz de este nuevo hecho? Parecería que no. Una persona se acerca más a la perfección que otra, ya sea que exista o no. La existencia, por lo tanto, no es una perfección.

Sin duda este argumento tiene cierta fuerza. Cuando decidimos quién es el más grande de los presidentes, o el pintor ideal, o la persona más santa, no necesitamos considerar si existe ahora

o ha existido alguna vez. Podemos valorar tanto a la gente ficticia como a la real. La existencia parece ser irrelevante para la perfección, o para constituir una cosa *ideal* de cierto tipo. Por consiguiente, debemos concluir que la premisa (2) de la versión de Descartes del argumento ontológico es demasiado discutible como para sustentar la conclusión.

EL ARGUMENTO ONTÓLOGICO: LA VERSIÓN DE SAN ANSELMO

Pasemos ahora a la versión de San Anselmo, la cual, como veremos, no está tan íntimamente ligada con la tesis de que la existencia es una perfección. San Anselmo empieza diciendo que entendemos el concepto de ser supremo,

> y todo lo que se comprende está en la inteligencia: y sin duda alguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos, que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad.[34]

Aunque históricamente no sea muy preciso, podemos desenredar parte de la complejidad del argumento de San Anselmo remplazando 'se puede concebir' con 'es posible' y 'no existe sólo en el entendimiento' por 'existe'. Podemos exponer el núcleo del argumento de la manera siguiente:

1. Si el mayor ser posible no existe, entonces es posible que exista un ser más grande que el mayor ser posible.
2. No es posible que exista un ser más grande que el mayor ser posible.

   Por lo tanto

3. El mayor ser posible existe.

[34] San Anselmo, *Proslogio*, Cap. II, trad. de J. Alameda, O. S. B., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.

Debe notarse que este argumento no afirma ni que la existencia es una perfección, ni que la oración (3) es una verdad necesaria. En consecuencia, no parece estar expuesto a ninguna de las objeciones que hemos lanzado contra la versión de Descartes. Sin embargo, Gaunilo, un contemporáneo de San Anselmo, tuvo una objeción diferente que debemos considerar.

La objeción de Gaunilo: la mayor isla posible

Gaunilo le pide a Anselmo que considere un isla que sea la mejor de las islas y que considere el argumento siguiente:

> no puedes dudar en adelante de la existencia de la isla, puesto que tienes una idea clara de la misma en tu espíritu y porque es más existir en la realidad que solamente en la inteligencia, pues de lo contrario cualquiera otra tierra existente sería, por lo mismo, más importante que ella.[35]

Aquí Gaunilo señala que el argumento de Anselmo prueba demasiado, de manera que ciertamente carece de solidez. Podemos probar mediante este argumento que el mayor objeto posible de cualquier tipo, ya sea una isla o un estudiante o un atleta o una cena o lo que sea, existe, y esto es sin duda un error. La respuesta de Anselmo fue simplemente decir que la lógica de su argumento sólo se aplica al mayor *ser* posible y a ninguno otro.

Respuesta a Gaunilo: un ser mayor que la mayor isla posible

¿Estaba justificada la respuesta de Anselmo a Gaunilo? Para ver lo que ambos querían decir, usemos variables en las premisas en lugar de constantes. Hay sin embargo dos maneras de hacerlo: podemos dejar que 'ser' sea lo remplazado por la variable X, o bien podemos dejar que 'el mayor ser posible' sea sustituido por X. Las premisas diferirán de acuerdo con ello. La forma A del argumento será la siguiente:

1*a*. Si la mayor X posible no existe, entonces es posible que exista una X mayor que la mayor X posible.

[35] Gaunilo, *Libro escrito en favor de un insensato*, § 7, trad. de J. Alameda, ed. cit.

2*a*. No es posible que exista una X mayor que la mayor X posible.

Y la forma *B* del argumento será la siguiente:

1*b*. Si X no existe, entonces es posible que exista un ser mayor que X.

2*b*. No es posible que exista un ser mayor que X.

Podemos ver que podemos sustituir X por innumerables términos en (1*a*) y (2*a*), de manera que podemos probar que el mayor objeto posible *de cualquier tipo* existe. Sin duda hay algo incorrecto en este argumento, como afirma Gaunilo. Sin embargo, la segunda forma del argumento, *B*, mantiene la afirmación de Anselmo de que su argumento sólo funciona para 'el mayor ser posible'. La premisa (2*b*) es verdadera cuando 'el mayor ser posible' es sustituido por X, pero no hay ninguna razon para pensar que es verdad para cualquier otra cosa tal como 'la mayor isla posible', porque la oración:

> No es posible que exista un *ser* mayor que la mayor isla posible,

parece falsa. Muchos seres, especialmente los dioses, son sin duda seres mayores que cualquier pedazo de tierra. Por consiguiente, parecería que Anselmo tiene en mente algo así como la segunda forma del argumento, de manera que, como él mismo lo afirmó, su argumento no está expuesto a las objeciones de Gaunilo.[36]

Otra objeción: el ser más sucio posible

¿Podemos aceptar esta versión del argumento de San Anselmo? Ha eludido todas las objeciones que hemos examinado, y por lo tanto no hemos encontrado razón alguna para rechazar ninguna de las premisas. Además, la premisa (2) sin duda es aceptable. Podemos, sin embargo, encontrar una razón para rechazar la premisa (1) interpretada como (1*b*), una razón similar a la de Gaunilo. Considérese la forma *C* del argumento:

1*c*. Si X no existe, entonces es posible que exista un ser que sea más Y que X.

[36] Al Sr. Lehrer se le debe esta manera de mostrar cómo es que Anselmo puede eludir la objeción de Gaunilo.

2*c*. No es posible que exista un ser que sea más Y que X.

Aquí hemos remplazado 'mayor' en el argumento de la forma *B* por la variable Y. Para que (2*c*) fuera verdad, X tendría que ser equivalente a 'el ser más Y posible'. Pero podemos sustituir cualquier adjetivo por Y y de esa manera probar no sólo que el *mayor* de cualquiera de los seres existe, como trató de probarlo Gaunilo, sino también que un ser que es superlativo *absolutamente de cualquier manera* existe. Así que podríamos probar con este argumento que el ser más feliz o más triste, más limpio o más sucio, más gordo o más delgado, o más absurdo o más malo posible, existe. En este caso las dos premisas serían las siguientes:

> Si el ser más (sucio, absurdo, malo, etc.) posible no existe, entonces existe un ser más (sucio, absurdo, malo, etc.) que el ser más (sucio, absurdo, malo, etc.) posible.

Y:

> No es posible que exista un ser más (sucio, absurdo, malo, etc.) que el ser más (sucio, absurdo, malo, etc.) posible.

Incluso podemos probar que el ser cuya descripción implique el mayor número de contradicciones posibles existe. Pero no es posible que un ser cuya descripción implique aunque fuera una contradicción exista. Así que muchos argumentos de la forma *C* carecen de solidez. Pero, puesto que la forma del argumento es válida y las premisas relevantes de la forma (2*c*) son verdaderas, se sigue de ello que las premisas de la forma (1*c*) son falsas. Además, puesto que (1*b*) es (1*c*) con una variable menos, esto ciertamente arroja una duda sobre la premisa (1) tomada como ejemplo de (1*b*). Si aquí Anselmo quisiera respondernos, de una manera similar a como le respondió a Gaunilo, que su argumento sólo se aplica al adjetivo 'mayor', le responderíamos que no parece haber ninguna diferencia entre el adjetivo 'mayor' y muchos otros relacionados con la existencia. Si un defensor del argumento ontológico piensa que la hay, entonces a él le corresponde mostrarla. Tal vez es posible hacerlo, pero hasta ahora nadie lo ha hecho. Una vez más hemos alcanzado un punto en el que somos incapaces de justificar una premisa. De manera que si bien la premisa puede ser verdadera, no podemos usarla en un argumento para justificar la conclusión. Deberíamos, entonces, rechazar los argu-

mentos ontológicos, como lo hemos hecho con los otros, por ser inadecuados para justificar la creencia de que Dios existe.

UNA JUSTIFICACIÓN PRAGMÁTICA DE LA CREENCIA EN LA EXISTENCIA DE DIOS

Hemos rechazado las pruebas *a posteriori* y *a priori* más plausibles de la existencia de Dios, y, por lo tanto, no hemos encontrado ninguna forma de justificar la creencia de que Dios existe. A menos que encontremos alguna otra manera de justificar las creencias, tendremos que concluir que esta creencia no está justificada. Todos los argumentos que hemos examinado han tratado de justificar la creencia dando razones para pensar que la creencia es verdadera. Sin embargo, pragmatistas como William James han tratado de desarrollar un tipo diferente de razón para sostener una creencia. Algunas creencias de las que somos incapaces de probar si son verdaderas o falsas desempeñan un papel tan importante en nuestras vidas que, según William James, tenemos justificación para creerlas bajo ciertas condiciones. Esta justificación "pragmática" de ciertas creencias, no depende, pues, de ninguna evidencia o razón en favor de la verdad de lo que se cree. James, en su artículo "La voluntad de creer", ha aplicado este tipo de justificación a la creencia de que Dios existe. Examinemos lo que dice:

> La tesis que defiendo, brevemente expuesta, es que: *Nuestra naturaleza pasional, no sólo puede legítimamente, sino que debe, optar por una de dos proposiciones, cada vez que se trate de una opción genuina que no pueda, por su naturaleza, ser decidida sobre bases intelectuales; puesto que decir, bajo tales circunstancias, "No decidas, deja la cuestión abierta", es en sí misma una decisión pasional —tal como decidir entre sí y no— y corre el mismo riesgo de no ser verdadera.*[37]

Aquí la frase clave es "opción genuina", y James la define como una elección entre hipótesis alternativas, que es viva, trascendente y forzosa. Por opción *viva* quiere decir una elección entre hipótesis entre las cuales por lo menos una tiene interés para la persona que se encuentra ante la elección. Muchas opciones no

[37] W. James, *Essays in Pragmatism*, Hafner, Nueva York, 1960, p. 95.

son vivas, sino, como las llama James, muertas. La opción entre creer o no que tengo un número impar de cabellos en la cabeza carece sin duda de todo interés para casi todo el mundo.

Diremos que una opción *trascendente* es aquella en la que decidir a favor o en contra de una de las hipótesis es decidir a favor o en contra de algo que es muy importante. La opción ofrecida a un astronauta para aceptar o rechazar la asignación de ser la primera persona que descienda sobre la luna es una opción trascendente. La última característica necesaria para que una opción sea genuina es que la opción sea forzosa. Una opción *forzosa* es aquella en la que no hay manera de eludir una decisión. Una persona encañonada, sin oportunidad para escapar, y con la elección "El dinero o la vida", está ante una opción forzosa. No puede eludir la elección escapando, o negándose a responder al ladrón, porque al negarse dejaría de entregarle el dinero y con ello, en efecto, accedería a perder la vida. Sin embargo, la opción entre ver la televisión o ir al cine no es forzosa porque uno puede dejar de hacer las dos cosas —por ejemplo, leyendo un libro.[38]

La opción religiosa y el derecho a creer

Una vez definidos los términos de James, podemos ahora exponer su argumento como sigue:

1. Si alguien está ante una opción que es genuina y que no puede decidirse mediante investigación racional, entonces se justifica que esa persona decida de acuerdo con sus deseos.
2. Si la opción religiosa es una opción viva para alguien, entonces es una opción genuina para esa persona.
3. La opción religiosa no puede decidirse mediante investigación racional.

Por lo tanto

[38] *Ibid.*, pp. 88-90.

4. Si la opción religiosa es una opción viva para alguien, entonces se justifica que esa persona decida de acuerdo con sus deseos.

James argumenta, pues, que si alguien tiene la voluntad de creer, si quiere creer, entonces esa persona tiene derecho a creer. Por supuesto, si creer que Dios existe o que no existe no es de interés para una persona, entonces el argumento de James no se aplica a esa persona. Se aplica a la persona que quiere creer, a la persona para quien esa opción es viva, pero que se abstiene de creer porque no tiene razones para pensar que su creencia es verdadera. Nótese, de paso, que no sólo el supuesto creyente sino también el supuesto ateo puede justificar su creencia. De manera que a alguien que quiere creer que Dios *no* existe pero que se abstiene de creerlo porque no puede proporcionar razones para tal creencia, el argumento de James también puede serle de ayuda.

Algunas personas se han quejado de que el argumento de James proporciona "un permiso irrestricto para pensar lo que se desee", pero si miramos de cerca el argumento podemos ver que no es así. El argumento de James sólo se aplica a opciones genuinas que no puedan ser decididas mediante investigación racional. Esto elimina la gran mayoría de las opciones que puedan ser decididas mediante una investigación racional de los hechos pertinentes. El argumento de James se aplica a un grupo muy limitado de opciones. La cuestión que nos importa es si se aplica a lo que James llama la opción religiosa. Para James, cuando nos enfrentamos con la opción religiosa, la hipótesis en cuestión no es 'Dios existe', sino algo más complicado. La hipótesis religiosa de James tiene dos partes, la primera de las cuales es, dicha con mis palabras, 'Dios existe' y la segunda 'Estamos mejor ahora y sin duda lo estaremos después si creemos que Dios existe'. Para James, pues, la hipótesis religiosa es la conjunción de dos hipótesis y la opción religiosa es la decisión de creer o no en la hipótesis religiosa.[39]

Consideremos las premisas. La primera parece aceptable porque si alguien quiere tomar una decisión importante, no hay manera de que pueda eludirla, y tampoco hay manera en absoluto de acudir a evidencias o razones para apoyar la decisión, entonces

[39] Véase en *ibid.*, p. 105, la exposición de James de la hipótesis religiosa.

sin duda tiene el derecho de decidir como quiera. No hay argumento que pueda utilizarse para condenar dicha decisión como irracional. No puede eludir la elección, porque es forzosa; y no puede simplemente ignorarla porque es importante. En tal caso se justifica que haga lo que quiera. No hay nada relacionado con la decisión que no tome en cuenta sus deseos.

El problema de la segunda premisa es decidir si la opción religiosa de James es o no trascendente y forzosa. Si es ambas cosas, entonces la premisa es verdadera. James dice que:

> vemos, primero, que la religión se ofrece como una opción *trascendente*. Supuestamente ganamos, incluso ahora, mediante nuestra creencia, y perdemos por nuestra falta de creencia, un determinado bien vital. En segundo lugar, la religión es una opción forzosa, en la medida en que puede serlo. No podemos escapar al problema permaneciendo escépticos y esperando más claridad, porque, si bien evitaríamos caer en el error *en el caso de que la religión fuera falsa*, perderíamos el bien, en la misma medida en que escogiéramos positivamente no creer, *si fuera verdadera*.[40]

Podemos estar de acuerdo con James en que su opción religiosa es trascendente, porque tomar la decisión de creer en la hipótesis es decidir en favor de beneficios extremadamente importantes ahora y también en la eternidad que sigue a la muerte. Sin embargo no queda claro por qué James piensa que su opción es forzosa. Parece pensar que si decidimos ser incrédulos respecto de su hipótesis religiosa, o bien abstenernos de creer en ella, entonces hemos decidido, en efecto, no alcanzar ciertos beneficios presentes. Pero esto no es así. Podemos rechazar su hipótesis religiosa, que es una conjunción, simplemente rechazando una de las partes de la conjunción. De manera que si rechazamos la segunda parte, esto es, que la creencia nos trae beneficios, pero creemos que Dios existe, entonces no hemos rechazado los beneficios, porque recibirlos requiere sólo de que creamos que Dios existe. Igualmente, podemos abstenernos de creer la hipótesis religiosa sin riesgo alguno de perder, si sólo nos abstenemos de creer en la segunda parte. Por consiguiente, la hipótesis religiosa que James ofrece no resulta ser una opción forzosa, y por lo tanto la segunda premisa del argumento de James es falsa.

[40] *Ibid.*, pp. 105-106.

Sin embargo, podemos encontrar otra hipótesis religiosa que conduzca a una opción tanto forzosa como trascendente. La hipótesis más simple de que Dios existe satisfará la opción forzosa acerca de creer que Dios existe o no creer que Dios existe. Si me abstengo de decidir, entonces, desde luego, en efecto he decidido no creer que Dios existe. Esto, desde luego, no es lo mismo que decidir creer que Dios no existe. La opción, empero, no es trascendente, tal como la definimos. No he decidido en favor o en contra de ningún beneficio presente, ya sea que crea o me abstenga de creer que Dios existe —especialmente si creo, por ejemplo, que si hubiera un dios, me recompensaría no por mi creencia en él, sino por cómo me porto con mis semejantes. Así que puedo decidir tratar a los otros con amor y respeto y con ello decidir en favor de los beneficios. Puedo equivocarme en cuanto a qué es lo que traería los beneficios; pero enfrento ese riesgo, sin importar lo que decida. Lo importante, de todas maneras, es que al decidir sólo respecto de la existencia de Dios, no he decidido en favor o en contra de los beneficios. La hipótesis siguiente, sin embargo, que llamaré *H*, elude este problema:

> *H*. Dios existe, y sólo los que creen en las enseñanzas de Dios (que incluyen *H*) recibirán ciertos beneficios importantes ahora y también después.

En el caso de *H* debemos creer ambas partes de la conjunción con el fin de recibir los beneficios, de manera que si rechazamos o nos abstenemos de creer en cualquiera de las partes de la conjunción, en efecto, hemos decidido en contra de los benenficios. Así que una opción referente a *H* es forzosa y sin duda trascendente. Aceptemos, pues, la segunda premisa del argumento de James una vez que hemos interpretado la hipótesis religiosa como *H*.

Todavía nos queda la tarea de evaluar la tercera premisa. No hemos encontrado argumentos sólidos para probar la existencia de Dios, ya sean *a priori* o *a posteriori*. Puede pensarse que esto es suficiente para justificar la premisa (3), pero hay otras dos formas que aún pueden ser refutadas. Primera, a lo largo de la discusión anterior supusimos que o es vedadero o es falso que Dios existe, y aunque ésta parece una suposición razonable, ha sido atacada fuertemente. Se ha afirmado que ninguna expresión religiosa, incluyendo 'Dios existe', es una proposición; todas son expresiones que no son ni verdaderas ni falsas. De acuerdo con esta afirmación, las expresiones religiosas no sirven para hacer proposiciones acerca de las cosas, sino que tienen una función lingüística totalmente diferente. Por consiguiente, es un error concluir que es verdadero o falso que Dios existe, y también es un error hablar de una opción religiosa que implique la hipótesis de que Dios existe. Hablar de esta manera es equivocarse respecto del lenguaje y perderse en pseudoproblemas que incluyen pseudohipótesis.[41]

La segunda réplica a la premisa (3) es totalmente diferente. Admite que o es verdadero o es falso que Dios existe y que no hay ninguna evidencia a favor de la hipótesis de que Dios existe. Declara, sin embargo, que sin duda hay evidencias en contra de la hipótesis, evidencias que deberían llevarnos a concluir que Dios no existe. Consideremos por separado cada una de estas diferentes réplicas.

Primera objeción: las expresiones religiosas no son afirmaciones

Conocemos muchos usos del lenguaje que no incluyen afirmaciones. Cuando hacemos una pregunta, o damos una orden, o contamos un chiste, o recitamos un poema, o hacemos muchas otras cosas con el lenguaje, no estamos afirmando algo verdadero o falso. Si digo, "Cierra la puerta" o "Por favor pásame la sal", sería inapropiado responder "Es verdad" o "Es falso". Igualmente si digo, "¡Qué maravillosa comida!" o "¡Adelante equipo!", estoy expresando mis sentimientos o mis actitudes respecto de ciertas cosas. Lo que expreso no es ni verdadero ni falso. Se ha dicho que las expresiones religiosas no son afirmaciones, sino que funcionan más bien para expresar, por ejemplo, nuestros sentimientos de temor o admiración frente a los extraños y misteriosos aspectos del mundo que nos rodea e incluso de nuestro mundo interior. Esta caracterización de las expresiones religiosas puede ser correcta, pero, ¿hay alguna razón para aceptarla? El mejor intento que se conoce por justificar esta concepción es el que hizo Anthony Flew, quien comienza su discusión con una parábola,

[41] Sobre este punto de vista acerca del lenguaje religioso, véase A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Dover Publications Inc., Nueva York, 1952, pp. 144–20.

que es la adaptación de un artículo de John Wisdom, acerca de un jardinero muy peculiar. Dice:

> Había un vez dos exploradores que llegaron a un claro en la selva. En el claro crecían muchas flores y muchas hierbas. Un explorador dice, "Un jardinero debe de cuidar este terreno". El otro no está de acuerdo: "No hay jardinero". Así que arman su tienda y ponen un reloj. Nunca ven un jardinero. "Pero tal vez es un jardinero invisible." De manera que ponen una cerca de alambre de púas. Lo electrifican. Lo patrullan con perros policía. (Porque se acuerdan de cómo *El hombre invisible* de H. G. Wells podía ser olfateado y tocado, pero no podía ser visto.) Pero nunca hay un grito que sugiera que algún intruso ha recibido la descarga. No hay ningún movimiento del alambre que traicione a algún escalador invisible. Los sabuesos no ladran. Aún así el Creyente sigue sin convencerse. "Pero hay un jardinero, invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que viene en secreto a cuidar el jardín que ama." Finalmente el Escéptico se desespera, "¿Pero qué hay de tu afirmación original? ¿En qué se distingue lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, eternamente evasivo, de un jardinero imaginario, o de ningún jardinero en absoluto?[42]

La afirmación de Flew es que así como la expresión de la persona que cree que hay un jardinero, al final de la parábola se ha vuelto compatible con cualquier estado de cosas posible, lo mismo puede decirse de las expresiones religiosas. A partir de ello concluye que una expresión religiosa no es una afirmación.

> De manera que si la expresión es en efecto una afirmación, necesariamente será equivalente al rechazo de la negación de la afirmación. Y todo lo que esté en contra de la afirmación, o que induzca al hablante a renunciar a ella y a admitir que se había equivocado, debe ser una parte (o el todo) del significado de la negación de la afirmación. Y conocer el significado de la negación de la afirmación es, casi como si no tuviera ninguna función, conocer el significado de la afirmación. Y si no hay nada que una afirmación putativa niegue, tampoco hay nada que afirme: así que no es realmente una afirmación.[43]

[42] A. Flew, "Theology and Falsification", en A. Flew y A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, SCM Press, Londres, 1958, p. 96. La parábola de Wisdom aparece en su artículo "Gods" en A. Flew (ed.), *Logic and Language*, primera serie, Blackwell, Oxford, 1963, pp. 187-206.

[43] Flew, "Theology and Falsification", p. 98.

Si Flew está aquí en lo correcto, entonces es un error decir que la oración 'Dios existe' es verdadera o falsa. Así que esta expresión no expresa ninguna creencia (ni verdadera ni falsa) acerca de ciertos hechos. Más bien expresa sentimientos o actitudes que tenemos respecto del mundo, de manera que si Flew está en lo correcto entonces James está en un error al pensar que tenemos una opción que incluya la creencia de que Dios existe.

Respuesta a la objeción: descansa sobre una teoría ambigua del significado

El núcleo del argumento de Flew puede plantearse de la manera siguiente:

1. Si nada va en contra de una expresión, entonces su negación no tiene significado.
2. Si la negación de una expresión no tiene significado, entonces no hay nada que la expresión niegue.
3. Si no hay nada que la expresión niegue, entonces no hay nada que afirme.
4. Si no hay nada que la expresión afirme, entonces no es una proposición, esto es, no es ni verdadera ni falsa.
5. No hay nada que vaya en contra de 'Dios existe'.

   Por lo tanto

6. 'Dios existe' no es una proposición.

Las premisas (2), (3) y (4) pueden ser admitidas, pero ni (1) ni (5) son inmunes al ataque. Un ataque contra la premisa (5) es igual a la segunda objeción a la tercera premisa de James, esto es, hay alguna evidencia en contra de 'Dios existe'. Examinaremos esta objeción más adelante en este mismo capítulo. El otro ataque surge de la afirmación de que ya sea que las experiencias que la gente tiene en este mundo estén relacionadas o no con la oración 'Dios existe', hay por lo menos un tipo de experiencia relacionada con esa expresión. Ésta es la experiencia implicada en lo que Hick llama "verificación escatológica", o verificación poste-

rior a la muerte corporal.[44] La expresión 'Dios existe' podría sin duda ser verificada por medio de ciertas experiencias que algunas personas tendrían si es que hay vida después de la muerte. De la misma manera, fuera cierto o no que cualquier experiencia en este mundo desmintiera o se opusiera a la oración 'Dios existe', sin duda, ciertas experiencias posteriores a la muerte, tales como la experiencia de un demonio maligno omnipotente, desmentirían escatológicamente la oración 'Dios existe'. Así que hay algo que se opone a 'Dios existe'. Sin embargo, Flew podría eludir esta objeción revisando (5) para que se refiriera sólo a la evidencia descubrible en este mundo, esto es, a la evidencia empírica. La premisa (5) establecería entonces que nada empírico se opone a 'Dios existe', es decir, que la oración 'Dios existe' no es empíricamente desmentible. No obstante, con el fin de conservar así la premisa (5), debemos reformular (1) como sigue:

1*a*. Si no hay ninguna evidencia empírica que se oponga a una expresión, entonces su negación no tiene sentido.

Pero, si nos damos cuenta de que la evidencia en contra de una expresión es una evidencia de su negación, y de que la negación de una expresión tiene sentido sólo en el caso de que la expresión también lo tenga, podemos reformular (1*a*) como sigue:

1*b*. Si no hay una evidencia empírica que apoye a una expresión, entonces la expresión no tiene significado.

Cuando observamos la premisa (1) transformada en (1*b*) se aclara lo que hay detrás de este argumento —el criterio de verificabilidad del significado. La premisa (1*b*), la cual, en efecto, sostiene que si una expresión tiene sentido entonces es empíricamente verificable, es realmente una manifestación del criterio de verificabilidad que, como vimos en el Capítulo 4, es muy discutible.[45] La premisa (1), pues, se vuelve muy discutible cuando es enmendada para eludir la objeción a la premisa (5). Por consiguiente, puesto que éste y otros intentos por establecer que las expresiones religiosas no son afirmaciones se han apoyado en el discutible criterio de verificabilidad del significado, podemos rechazar el primer

[44] Véase J. Hick, "Theology and Verification", en J. Hick (ed.), *The existence of God*, Macmillan, Nueva York, 1964, pp. 252-274.

[45] Los problemas con los que se enfrenta el criterio de verificabilidad son discutidos con cierto detalle en las pp. 298-302.

ataque contra la tercera premisa de James. No hay razones para dudar de que la oración 'Dios existe' sea una proposición.

Segunda objeción: hay evidencias en contra de la hipótesis religiosa

Pero, ¿podemos también rechazar el segundo ataque en contra de la premisa (3)? ¿Podemos aceptar lo que tanto James como Flew aceptan, a saber, que no hay evidencias empíricas relevantes para la expresión 'Dios existe'? Si encontramos esto aceptable, entonces aunque no se salvara al argumento de Flew, nos permitiría aceptar la tercera premisa del argumento de James y, por lo tanto, su argumento. A partir de nuestra discusión anterior hemos encontrado buenas razones para estar de acuerdo en que no hay evidencias que apoyen a la expresión 'Dios existe', pero no hemos considerado si hay alguna evidencia que se oponga a esa expresión. Podemos, creo, ignorar muchos hechos de los que la gente ha afirmado que están evidentemente relacionados con la existencia de Dios, pero hay otros hechos que no pueden ser tan fácilmente eludidos. De acuerdo con mucha gente, la existencia de tanto mal en este mundo no puede ser ignorada, salvo por alguien que sea tan irracional en sus creencias acerca de Dios que no estuviera dispuesto a considerar ni siquiera la posibilidad de que algo cuente como una evidencia en contra de la existencia de Dios. Debemos, por lo tanto, considerar el problema del mal.

EL MAL COMO EVIDENCIA CONTRA LA EXISTENCIA DE DIOS

El problema del mal es uno de los problemas que más inquietan a cualquiera que cree que existe un Dios que es omnibondadoso, omnisciente y omnipoderoso y que creó este mundo en el que vivimos. Podemos empezar a ver este problema de la siguiente manera: Si usted fuera omnibondadoso, omnisciente y omnipotente, y fuera a crear un universo en el que hubiera seres que sienten —seres que están alegres o tristes, que disfrutan del placer, sienten dolor, expresan amor, ira, piedad, odio— ¿qué tipo de mundo crearía? Por ser omnipotente, tendría la capacidad de crear cualquier mundo que fuera lógicamente posible que creara, y por ser omnisciente, sabría cómo crear cualquiera de estos mundos lógicamente posibles. ¿Cuál escogería usted? Obviamente escogería el mejor de los mundos posibles porque sería omnibon-

dadoso y querría hacer lo mejor en todo lo que hiciera. Crearía, entonces, el mejor de los mundos posibles, esto es, el mundo que tuviera la menor cantidad de mal posible. Y como los tipos más obvios de mal son el sufrimiento, la dificultad y el dolor, crearía un mundo en el que los seres que sienten sufrieran lo menos posible. Trate de imaginar cómo sería un mundo semejante. ¿Acaso sería como el que de hecho existe, este mundo en el que vivimos? ¿Crearía usted un mundo como éste si tuviera el poder y supiera cómo crear cualquier mundo lógicamente posible? Si su respuesta es "no" como parece que debería ser, entonces debería empezar a entender por qué los males del sufrimiento y el dolor en este mundo son tan problemáticos para cualquiera que piense que Dios creó este mundo. Éste no parece ser el tipo de mundo que Dios crearía, y sin duda no sería el tipo de mundo que conservaría. Dado este mundo, pues, parece que deberíamos concluir que es improbable que haya sido creado o conservado por cualquier cosa que llamemos Dios. Así que, dado este mundo particular, parece que deberíamos concluir que es improbable que Dios —quien si existe creó este universo— exista. Por consiguiente, la creencia de que Dios no existe, más que la creencia de que sí existe, parecería estar justificada por las evidencias que encontramos en este mundo.

Objeción: la gente es responsable del mal

El problema del mal no es simplemente un problema para alguien que, por ejemplo, quiera justificar la creencia en Dios mediante el argumento del diseño. Es un problema para quien quiera afirmar que su creencia en Dios no es irracional, que no es contraria a lo que debe creerse sobre la base de las evidencias disponibles. ¿Hay alguna manera de resolver o de eludir este problema? ¿Podemos de algún modo justificar los métodos de Dios con los seres humanos, dada la manera como son las cosas en este mundo? Dicha tarea constituye lo que se ha llamado teodicea, que es el intento por jusitificar la afirmación de que, a pesar del mal que encontramos aquí, éste es el mejor de los mundos posibles. En cierto sentido el problema está en encontrar la manera de dispensar a Dios de la responsabilidad moral por el sufrimiento. Un intento por hacer esto le atribuye la responsabilidad, y por lo tanto la culpa, del sufrimiento a los seres humanos en lugar de

atribuírsela a Dios. Según esta concepción Dios creó a los seres humanos a su propia imagen y ésta es la razón por la cual la gente tiene libre albedrío. Y puesto que la gente tiene libre albedrío, es ella y no Dios la moralmente responsable por todo el sufrimiento que causa. Sin duda la actitud de los hombres hacia los hombres puede ser bastante horrible como lo testifica el camino que va del canibalismo a la inquisición, los campos nazis de concentración y el bombardeo en masa de civiles. Frecuentemente los hombres parecen más aptos para idear y utilizar instrumentos de tortura que para realizar obras de caridad.

Respuesta: mal moral versus *mal natural*

La gente es sin duda responsable de mucho del sufrimiento infligido a otra gente, pero, de todas maneras, son muchas las cosas de las que no parece ser culpable. Para ver esto distingamos lo que se ha llamado mal moral del mal natural. El mal moral consiste en todo el mal del mundo que es el resultado causal de aquellos agentes moralmente responsables que forman parte del mundo. El mal natural incluye todo el resto del mal que pueda haber. De manera que, si bien el sufrimiento masivo de Auschwitz es sin duda un mal moral, el sufrimiento también enorme que resulta de desastres naturales tales como los terremotos, inundaciones, sequías, huracanes y similares, no son el resultado causal de ningún agente moral que haya en el mundo. Son males naturales, males de los que ningún ser humano es responsable. Admitamos, pues, para los propósitos de esta discusión que mucho del mal es moral y que Dios no es responsable de éste. Pero esto sólo significa que el problema del mal debe ser redefinido como el problema del mal natural, un problema que no es más fácil de resolver.

Objeción: Satanás como una causa del mal natural

Aquí puede objetarse que si bien la gente no es moralmente responsable de los males naturales porque no es causa de ellos, sin embargo dichos males ocurren como pruebas, advertencias y castigos para los seres humanos por los males que sí causan. En consecuencia, la objeción persiste, porque aunque Dios sea la causa

de los males naturales, está justificado en causarlos dada la manera como la gente se comporta con la gente y con Dios mismo. Un refinamiento de esta objeción consiste en incluir a Satanás como causa de una parte del mal natural, de manera que sólo ciertos males naturales son causados por Dios y el resto por Satanás. Esta objeción es importante porque nos ayuda a delimitar el problema que estamos discutiendo. No nos interesa saber si la existencia del mal que encontramos en este mundo es compatible con la existencia de Dios (esto es, si hay consistencia lógica), sino qué efecto tiene sobre la probabilidad de la existencia de Dios. Podemos admitir que sea lógicamente posible que Dios haya creado este mundo porque es lógicamente posible que este mundo, con todos sus males, sea el mejor de los mundos posibles.[46] Pero hay muchas posibilidades lógicas improbables y la afirmación de que Dios creó este mundo parece a estas alturas ser una de ellas. De manera que, aunque lo que la objeción anterior afirma *puede* ser verdad, la pregunta es si hay alguna razón para pensar que es verdad. Los males naturales afligen indiscriminadamente a culpables y a inocentes por igual. Ciertamente el sufrimiento de bebés inocentes como resultado de un terremoto no puede justificarse, ni siquiera como advertencia para que la gente corrija sus costumbres. Si se dice que tal sufrimiento es obra de Satanás, podemos preguntar por qué se le permite a Satanás continuar con su obra. No puede ser porque Dios no tenga el poder para detener a Satanás. Esta doctrina maniquea de que hay dos fuerzas gigantescas, una buena y una mala, ninguna de las cuales puede pasar por encima de la otra, es excluida porque Dios es omnipotente, y sin duda es lógicamente posible que Satanás sea destruido o por lo menos limitado. Debe de ser que Dios le permite a Satanás usar sus propios métodos. Pero esto equivale a que alguien tenga el poder para detener a alguien, y le permita a éste infligir sufrimiento a voluntad. Éste no parece ser el tipo de cosas que permitiría un ser omnibondadoso.

Al llegar a este punto puede replicarse que Satanás, como los humanos, tiene libre albedrío, y que Dios, habiéndole dado este libre albedrío, no quiere interferir, así como permite tantos males

[46] Para un defensa de la congruencia de la existencia de Dios y del mal, véase A. Plantinga, "The Free Will Defense", en M. Black (ed.), *Philosophy in America*, Allen & Unwin, Londres, 1965, pp. 204–220.

morales porque no quiere interferir con el libre albedrío de los seres humanos. Admitamos que Dios no quiere interferir con el libre ejercicio de la voluntad de cualquier persona, tal vez porque éste es el único don de Dios y el más precioso para aquellos que lo tienen. Una actitud semejante parece claramente admirable; la mayoría de nosotros quiere poder ejercer su voluntad, y muchos de nosotros pensamos que este derecho le pertenece a toda la gente. Sin embargo, hay muchas situaciones en las que pensamos que la única cosa moralmente correcta que se puede hacer es limitar la libertad de alguien para que no pueda hacer lo que quiera. Hay muchos casos en los que debemos confinar a alguien en un hospital para enfermos mentales o en una prisión para evitar que le haga daño a otros. Si, como sin duda parece ser, hay casos claros en los que la única cosa correcta que se puede hacer es restringir el libre albedrío de alguien, entonces, si Satanás es la causa de los males naturales, la única cosa correcta que se puede hacer es restringir a Satanás. De manera que un ser omnibondadoso restringiría las acciones de Satanás si pudiera hacerlo. Y es claro que Dios podría, si existiera.

Respuesta: el mal natural es explicable por causas naturales

Parece que postular a Satanás como causa de ciertos males naturales no ayuda a rescatar la hipótesis de que Dios existe. Hay otra razón por la que esto es así. Satanás, como causa inobservable de ciertos sucesos observables, desempeñaría el mismo papel que los entes teóricos tales como los electrones, protones y neutrones, en las teorías científicas. Dichos entes teóricos son postulados para explicar lo observado. Hemos visto que dichos postulados se justifican sólo si cierto tipo de ente teórico es necesario para explicar los sucesos. Así, hemos visto que la postulación de demonios, por médicos brujos, como causas de ciertas enfermedades, y de Dios como la causa de experiencias místicas, no puede justificarse de esta manera.[47] ¿Es acaso diferente el caso de Satanás como causa de los males observables? Parece que no. Tenemos toda la razón en pensar que todos los males naturales tienen causas perfectamente naturales. No es, por lo tanto, razonable postular una

[47] Para una discusión de los demonios como entes teóricos véanse las pp. 310–312.

causa no natural para explicar la ocurrencia de aquéllos. Una vez más, puede haber tal causa, pero no podemos justificarla de esta manera. Ni siquiera podemos justificar la postulación de la existencia de Satanás para rescatar la hipótesis de que Dios existe. Podríamos proporcionar una justificación indirecta semejante si hubiera alguna razón para pensar que Dios es necesario como ente explicativo teórico, pero con el fracaso del argumento explicativo fundamental no hay razón para pensar que dicho postulado es necesario. No podemos justificar la postulación de un ente explicativo innecesario con el propósito de rescatar un segundo ente explicativo innecesario.

Objeción: todos los males son necesarios

Existe otro intento tradicional para eludir el problema del mal que debemos considerar. Esta posición intenta reconciliar el mal que encontramos en este mundo con la afirmación de que éste es el mejor de los mundos posibles, afirmando que los males que encontramos en este mundo son males necesarios o inevitables, de manera que cualquier otro mundo tendría más males. Esta afirmación se basa en la opinión de que el mejor mundo para un ser como una persona es un mundo ordenado en el que ésta puede predecir el curso de los sucesos con un grado de precisión suficiente como para guiar su vida con seguridad y prosperidad. Dicho mundo debe proceder dentro de la legalidad, y, de acuerdo con esta afirmación, esto requiere un mundo que proceda según leyes causales. De cualquier universo semejante está destinado a resultar cierto grado de sufrimiento y dificultad cuando la gente se enfrenta con fuerzas naturales demasiado poderosas para ella. La afirmación, en suma, es que éste es el mejor de los mundos posibles, puesto que todos sus males son necesarios. Este mundo tiene la menor cantidad posible de males naturales compatible con un mundo que procede según leyes. Al igual que con la objeción precedente podemos admitir que es posible que esta afirmación sea verdadera. Pero también podemos preguntar, como Filón, si es esta afirmación o su negación la más probable, basándonos en las evidencias recogidas en este mundo. Esto es, si pudiéramos encontrar en este mundo algunos ejemplos de males que sin duda parecieran evitables y por lo tanto innecesarios, entonces la afirmación parecería improbable.

Respuesta: ejemplos de males innecesarios

Volvamos una vez más a Filón, quien enumera varios ejemplos de lo que él piensa que son males evitables. Filón se inclina a admitir que el dolor puede tener una función valiosa al advertir a los seres que sienten de las enfermedades corporales, y que es mejor para la gente que el curso de la naturaleza proceda en forma ordenada. Pero no encuentra razones para pensar que el dolor es necesario para advertir a los seres que sienten, o que las leyes causales sean necesarias para que el curso de la naturaleza sea ordenado. Dice:

> La *primera* circunstancia que introduce el mal, es esa disposición o economía de la vida animal, por la que el dolor, así como el placer, están destinados a excitar la acción de todas las criaturas, tornándolas alertas en la gran empresa de la propia conservación. Ahora bien, al entendimiento humano, sólo el placer, en sus diversos grados, le parece suficiente para ese fin. Todos los animales bien pudieran estar en un constante estado de goce, y con ocasión de verse urgidos por cualquiera de las necesidades naturales, tales como la sed, el hambre y la fatiga, en lugar de dolor, podrían experimentar una disminución del placer, con lo que estarían instigados a buscar el objeto necesario a su sustento. El hombre persigue el placer tan ahincadamente como rehuye el dolor; debió, pues, por lo menos, haber sido constituido de ese modo. Parece, por lo tanto, perfectamente posible la continuación del negocio de vivir, sin que intervenga para nada el dolor. ¿A qué se debe, entonces, que los animales sean susceptibles de semejante sensación?[48]

Puede haber algunos que no estén de acuerdo con Filón, algunos que piensen que cierto grado de dolor es mejor para llevar a cabo el aprendizaje que una mera disminución del placer. Sin embargo parece muy irrazonable creer que los animales necesitan ser tan susceptibles a un dolor muy intenso como lo son los humanos. Un mundo similar a éste en todos respectos, salvo en que los animales tuvieran una susceptibilidad al dolor mucho menor, sería un mundo mejor y que parece muy posible. De manera que el dolor, o por lo menos cierta intensidad del dolor, es un mal innecesario, o evitable.

[48] Hume, *Diálogos sobre religion natural*, ed. cit., parte XI, pp. 130-131.

Por lo que concierne a la necesidad de leyes causales en el mejor de los mundos posibles, y por lo tanto en un mundo ordenado, dice Filón:

> Pero la capacidad para el dolor no produciría por sí sola el dolor, si no fuera por la *segunda* circunstancia, a saber: la dirección del mundo por reglas generales; y esto, en modo alguno parece que sea necesario a un ser muy perfecto. Es cierto que, si todo dependiese de actos volitivos particulares, el curso de la naturaleza se vería perpetuamente interrumpido, y el hombre no podría emplear su razón en la conducta de su vida. Pero ¿no podría remediarse este inconveniente por otros actos volitivos particulares? En suma ¿no podría la Deidad exterminar todo el mal, doquiera que se hallare, y producir todo el bien, sin previas preparaciones o largos procesos de causas y efectos?[49]

La concepción de Filón es que un ser omnisciente y omnipotente podría controlar el curso de los sucesos mediante actos particulares de su voluntad en una forma ordenada como si todos los sucesos fueran parte de cadenas causales continuas sujetas a leyes causales. Por consiguiente, las leyes causales no son necesarias para el tipo de universo ordenado que es más conveniente para los seres humanos. Por lo tanto parece claro que dicho ser podría, mediante una serie ordenada de actos, evitar y erradicar mucho del mal que hay en el mundo.

Por otra parte, incluso en un universo en el que el curso de los sucesos está gobernado por leyes causales, hay tantos factores causalmente relacionados con la mayoría de los sucesos, que en la medida en que los seres humanos lo pueden ver, los sucesos son meras coincidencias de accidentes. Como dice Filón:

> Por lo tanto, un ser sabedor de todos los secretos resortes del universo, podría fácilmente, por actos volitivos particulares, dirigir todos esos accidentes para el bien de la humanidad, haciendo a todo el mundo feliz, sin descubrirse en ninguna de sus operaciones. Una flota cuya finalidad fuese saludable a la sociedad, encontraría siempre vientos favorables; los príncipes buenos gozarían de salud y larga vida; las personas, nacidas para ejercer el poder y la autoridad, serían de buena índole y de virtuosa disposición. Unos cuantos acontecimientos como éstos, dirigidos con regularidad y sabiamente, cambiarían al mundo, y sin embargo, no parece que alterarían en nada el curso de la naturaleza, como en la actual economía de las cosas, donde son secretas las causas y variables y complejas.[50]

[49] *Ibid.*, p. 131–132.

Aun si la mayoría de los sucesos ocurriera como parte de cadenas causales continuas, aun si Dios sólo actuara ocasionalmente, lo podría hacer de una manera tal que sería desconocida para los humanos. No encontrarían ninguna ruptura en el orden causal; lo que a ellos les parecería una coincidencia y un accidente sería en muchos casos obra de Dios, quien muy fácilmente, mediante milagros de coincidencia indiscernibles, podría ayudar a los humanos más frecuentemente de lo que ahora son ayudados por las coincidencias. Una vez más, ciertas características del universo, cadenas causales no rotas que frecuentemente desembocan en dolor y otros males, no son necesarias en el mejor de los mundos posibles.

Tal vez el ejemplo más decisivo utilizado por Filón concierne a lo que él llama "la imprecisa habilidad de todos los resortes y principios de la gran máquina de la naturaleza".[51] Admite de buen grado que ciertas partes del universo pueden ciertamente ser necesarias para el bienestar de los seres humanos, pero algunos de los efectos de estas partes que causan sufrimiento no son en modo alguno necesarios.

> Así, los vientos son necesarios para acarrear los vapores por la superficie de la tierra, y para auxiliar al hombre en la navegación, pero ¿con cuánta frecuencia, levantándose en tempestades y huracanes, se vuelven perniciosos? La lluvia es necesaria para alimentar las plantas y animales de la tierra, pero ¿con cuánta frecuencia es escasa? ¿con cuánta frecuencia excesiva? El calor es indispensable a toda vida y vegetación, pero no siempre se da en la debida proporción. De la mezcla de secreción de los humores y jugos del cuerpo, depende la salud y prosperidad del animal, pero las partes no ejecutan con regularidad las funciones que les son propias.[52]

En suma, si bien las corrientes de aire, la lluvia, cierta cantidad de calor, y los fluidos corporales como la sangre, pueden ser necesarios para la vida humana, parece totalmente innecesario que

[50] *Ibid.*, pp. 132–133.
[51] *Ibid.*, p. 137.
[52] *Ibid.*, p. 138.

haya huracanes, tornados, inundaciones, sequías, frío y calor extremosos, o males sanguíneos tales como la leucemia.

A estas alturas de la discusión podemos concluir con seguridad que la existencia de lo que sin duda parece un mal innecesario en este mundo, proporciona bases inductivas para la creencia de que Dios no existe, porque es probable que si alguna vez existió habría creado un mundo diferente, y que si existe ahora controlaría el curso de la naturaleza para evitar muchos sucesos perniciosos que ocurren.

Objeción: las evidencias de que disponen los seres humanos son insuficientes

Pero si bien dicha conclusión parece segura, hay todavía una manera de poder evitarla. Hay muchos que rechazarían la afirmación de que los humanos pueden reunir pruebas a partir de lo que saben que afectaría la probabilidad o improbabilidad de la existencia de Dios. Considérese la siguiente analogía. Supóngase que un niño pequeño es criado en una sociedad primitiva en la que el grado más alto de perfección consiste en ser un gran cazador con notables habilidades físicas. Supóngase además que se le lleva a una universidad en la que hay un gran matemático reconocido. El niño entra en contacto con algunos de los resultados del trabajo del matemático. Mira extrañado marcas blancas que han quedado por todo el pizarrón. Mira papeles con marcas igualmente extrañas. Ocasionalmente escucha a la gente decir cuán importante es esta persona, pero nunca se menciona la cacería. También escucha a otros decir que no pueden imaginarse qué cree estar haciendo este matemático, e incluso otros hablan de su falta de ejercicio físico y del hecho de que continuamente está sentado ante un escritorio. Sobre la base de estos fragmentos de información, sería totalmente natural que el niño pensara que esta persona es tal vez muy extraña, pero que sin duda no es una gran persona. Pero no querríamos decir que el niño tiene una justificación inductiva para afirmar que la causa de los resultados que él vio no es un ser notable. Su información era tan insignificante que era insuficiente para justificar cualquier creencia acerca de la grandeza de la persona. Si bien la analogía no es perfecta, se ha afirmado que la información que tienen los humanos acerca del modo de proceder de Dios es como la información que tiene el niño acerca del matemático, excepto porque es más insignificante. ¿Cómo podríamos entonces pensar que la información que hemos obtenido con nuestras limitaciones es casi suficiente para justificar cualquier creencia, positiva o negativa, acerca de la grandeza de la causa del universo?

Si aceptamos esta analogía entre nuestra evidencia relacionada con Dios y la evidencia del niño relacionada con el matemático, entonces en lugar de concluir que es improbable que Dios exista, deberíamos concluir que ningún argumento basado en las evidencias de que disponen los seres humanos es capaz de afectar la justificación para afirmar que Dios existe o que Dios no existe. También deberíamos concluir que James está en lo correcto al afirmar que se justifica que creamos en la hipótesis religiosa aun cuando no haya evidencias que la apoyen. Donde no hay evidencias en contra de una hipótesis de una opción genuina, está justificado creer en ella. Así pues, si podemos aceptar la analogía, incluso frente a la evidencia aparentemente contraria proporcionada por el mal natural presente en este mundo, entonces no habría nada irracional en creer que Dios existe.

Respuesta: la creencia de acuerdo con la evidencia total disponible

Hay, sin embargo, una diferencia importante entre nuestra situación relacionada con Dios y la situación del niño nativo en relación con el matemático, y esta diferencia altera la relación de la analogía con nuestro problema. Cuando alguien intenta justificar una creencia por medio de un cuerpo de evidencias, solamente puede decirse que ha justificado la creencia si ha considerado el total de las evidencias de que dispone. El niño nativo podía claramente haber encontrado más evidencias relacionadas con la grandeza del matemático, evidencias que sin duda podían haberlo conducido a reconsiderar su creencia de que no había nada grandioso en esa persona. Nosotros, sin embargo, a estas alturas de la discusión, tenemos buenas razones para pensar que hemos examinado, prácticamente, por lo menos hasta cierto grado, todas las evidencias disponibles, de manera que podemos, a diferencia del niño, decir que hemos cumplido con el requerimiento de la evidencia total. Cuando alguien cumple, pues, con este requerimiento, no importa cuán débil sea su evidencia, si inclina la balanza, por poco que sea, en favor de una hipótesis, entonces el

camino racional es tener una creencia que esté de acuerdo con esa evidencia.

Conclusión

Así pues, si bien las evidencias resultantes de la existencia del mal en este mundo pueden ser bastante débiles en relación con las evidencias de las que no disponemos, es suficiente, sin embargo, para inclinar la balanza del total de evidencias disponibles en favor de la hipótesis de que Dios no existe. Aunque Dios puede existir, como ciertamente lo podrían probar evidencias de las que no disponen los seres humanos, la conclusión que como seres racionales debemos sacar, con base en las evidencias discutidas en este capítulo, es que Dios no existe, y, como no puede ser creado ni destruido, que nunca existió y que nunca existirá.

Ejercicios

1. De acuerdo con la caracterización de Dios que aparece en el texto, ¿cuál de las cosas siguientes sería Él capaz de hacer? Explíquelo.

Hacer hielo caliente.	Destruirse a sí mismo.
Hacer que un triángulo tenga cuatro ángulos.	Olvidar.
Hacer que 2 más 2 sean 5.	Infligir sufrimiento sádicamente.

2. Evalúe la siguiente objeción a la afirmación de que Dios es omnipotente:

   Es posible que en el momento m_1 alguien, a saber, yo, levante la piedra que yo levanto en el momento m_1. Pero no es posible que en el momento m_1 Dios levante la piedra que yo levanto en el momento m_1. Puedo hacer algo que Dios no puede hacer y por lo tanto Él no es omnipotente.

3. En los Evangelios se establece que Cristo le dijo a Pedro: "Esta noche, antes de que el gallo cante, me negarás tres veces", y que esto sucedió a pesar de que Pedro aseguraba que no sucedería. Éste parece ser un ejemplo de omnisciencia divina. Explique si cree que Pedro pudo haber tenido libre albedrío dado que Cristo previó lo que haría.

4. Discuta el argumento siguiente:

   Las experiencias místicas son inefables, por lo tanto no pueden ser descritas con precisión. Así pues, cualquier informe sobre las mismas es engañoso y por lo tanto no puede proporcionar prueba alguna de ninguna afirmación. De ello se sigue que creer en Dios no puede justificarse apelando a experiencias místicas.

5. ¿Puede usted pensar en alguna posible situación en la que un científico deba admitir causas sobrenaturales? Si es así, describa dicha situación y justifique su conclusión. Si no, explique por qué no.

6. ¿Cree usted que haya alguna prueba histórica —bíblica o de otro tipo— que apoye, por lo menos hasta cierto grado, la afirmación de que Dios se reveló ante la gente? Justifique su respuesta.

7. Muestre qué premisas en el argumento de la primera causa y en el argumento de la contingencia son *a posteriori* y cuáles son *a priori*. ¿Son las conclusiones *a posteriori* o *a priori*? Si son *a posteriori*, explique qué evidencia empírica es relevante para las mismas. Si son *a priori* explique cómo una oración *a priori* y por lo tanto necesaria, puede derivarse de premisas de entre las cuales unas son *a posteriori* y por lo tanto contingentes.

8. La pregunta central que se discute en la tercera versión del argumento de la primera causa es si tiene sentido pedir una explicación acerca de por qué hay algo en lugar de nada. Una razón para pensar que es una pregunta legítima es que, puesto que todo lo que hay en el universo es contingente, también lo es el universo. De manera que la existencia del universo, igual que la existencia de cualquier otra cosa, debe ser explicada. La respuesta de Bertrand Russell a esto es que el error que hay en este razonamiento es la falacia ilustrada por el argumento 'Todo hombre tiene una madre, por lo tanto la raza humana tiene una madre'. Evalúe estas dos posiciones opuestas.

9. Indique algunos ejemplos de cosas que sean lógicamente posibles pero físicamente imposibles. ¿Hay algo que sea lógicamente imposible pero no físicamente imposible? Considere, por ejemplo, la oración 'Dios es omnisciente y Dios no es omnisciente'. ¿Viola esto alguna ley física? ¿Es físicamente imposible de acuerdo con la definición de la página 379?

10. Con frecuencia se afirma que la teoría de la evolución ha hecho insostenible el argumento del diseño. Sin embargo, Copleston, en su libro *Aquinas*, dice: "Si Santo Tomás hubiera vivido en la época de la hipótesis evolucionista, indudablemente habría argumentado que esta hipótesis apoya pero no invalida la conclusión

del argumento del [diseño]". Explique cómo Santo Tomás podría haber usado esta teoría para sostener el argumento del diseño.

11. Critique el argumento siguiente:

 Dios es un ser que puede hacer todas las cosas que lógicamente sea posible que él haga. Pero un ser no existente no puede hacer nada en absoluto, mucho menos todo lo que es lógicamente posible. Por lo tanto Dios existe.

12. Explique si este argumento es *a posteriori* o *a priori*.

 Está claro que la oración 'La existencia es una perfección' no es analítica, de manera que es una oración contingente y no necesaria. Pero si es contingente, debe ser *a posteriori* y el argumento ontológico de Descartes, que la contiene como una premisa, es *a posteriori* y no *a priori*, como se afirma en el texto.

13. El filósofo francés Pascal propuso que la manera de decidir entre creer o no en Dios consiste en descubrir qué es mejor, si creer o no creer, y apostar de acuerdo con ello. Esto se conoce como la apuesta de Pascal. Pascal nos dice que consideremos las probabilidades.

 Si apostamos que Dios existe, y existe, ganamos la dicha eterna; si no existe, no hemos perdido nada. Si apostamos que Dios no existe, y existe, entonces obtenemos la infelicidad eterna; si no existe sólo ganamos una afortunada creencia verdadera. Lo obvio es apostar que Dios existe. Con dicha apuesta tenemos mucho que ganar y nada que perder. Esto es muy superior a una apuesta en la que tenemos poco que ganar y mucho que perder.

 Evalúe este intento por justificar la creencia en Dios. Compárelo con el intento de James.

14. En este capítulo se llegó a la conclusión de que los relatos de varios tipos de experiencias religiosas no proporcionan pruebas suficientes para justificar la creencia en Dios. ¿Acaso la existencia de tales relatos no podría, de todas maneras, mostrar una diferencia importante entre Dios y 'el jardinero eternamente escurridizo' de Flew? Justifique su respuesta.

15. Un tipo de argumento para justificar la existencia de Dios que no aparece en este texto es el conocido como argumento moral. Evalúe la breve versión que aparece a continuación.

 Si Dios no existiera, entonces no habría una ley moral objetiva porque las leyes morales deben ser decretadas por un ser, un ser que sea omnibondadoso. Por otra parte, ninguna ley objetiva depende simplemente de un ser humano. Pero no hay duda de que hay leyes morales objetivas, de manera que Dios existe.

 ¿Es éste un argumento *a priori* o *a posteriori*? Explíquelo.

16. Se ha sostenido que incluso el problema del mal moral no se resuelve apelando al libre albedrío humano, ya que Dios les podría haber dado libre albedrío a los seres humanos y también haber intervenido milagrosamente desbaratando por lo menos los crímenes más atroces. De hecho, Dios podría intervenir para desbaratar las malas intenciones de manera tal que fueran milagros de coincidencia. Así que ninguna ley de la naturaleza tendría por qué ser quebrantada. ¿Parece esta afirmación estar bien fundada? Explique su respusta.

17. Discuta lo siguiente:

 El problema del mal no es para el cristianismo ningún problema en absoluto porque cualquier cantidad de miseria terrenal es literalmente nada comparada con la dicha infinita y eterna que el cristianismo promete.

18. San Agustín sostenía que aunque pensemos que hay males naturales, realmente no los hay. Pensamos de esta manera porque nuestra propia naturaleza es insuficientemente real (es decir que no es suficiente como la de Dios) para aprehender las cosas tal como son (esto es, buenas). De manera que si pudiéramos ver un temblor o una plaga a través de los ojos de Dios, entonces veríamos que es exactamente lo que debería ocurrir en un lugar particular en un momento particular. Evalúe críticamente este argumento.

19. Hay una teoría que explica el mal que hay en el mundo postulando como su creador a un Dios malo. ¿Se enfrenta esta teoría con un "problema del bien" correspondiente al problema del mal con el que se enfrenta el teísta? ¿Por qué no puede el teísta señalar la gran cantidad de bien que hay en el mundo con el fin de explicar el problema del mal?

20. Podría objetarse que la conclusión de este capítulo es incorrecta porque hemos ignorado alguna evidencia positiva importante, esto es, alguna evidencia en favor de la afirmación de que Dios existe. ¿Hemos ignorado alguna evidencia? ¿Cuál es exactamente la evidencia ignorada? ¿Bastaría con añadir esta evidencia para cambiar la conclusión de este capítulo? ¿Cómo?

VI

EL PROBLEMA DE JUSTIFICAR UNA NORMA ÉTICA

Existe un tipo de problema al que continuamente se enfrenta la mayoría de la gente. En uno u otro momento nos encontramos ante la decisión de qué es lo que debemos hacer. Frecuentemente también nos preguntamos si lo que hemos hecho ha sido correcto, y acusamos a los otros, como a nosotros mismos, de no hacer lo que se debe hacer. En muchos de estos casos estamos emitiendo juicios morales o éticos, estamos juzgando el valor moral de las acciones que nosotros, u otros, hemos hecho o pensamos hacer. Piense usted en algunas de sus acciones pasadas. Probablemente encontrará algunas acciones que piensa que debió no haber hecho. Tal vez mentir acerca de su edad para que le sirvieran alcohol en un bar, o haberle echado un ojo a la hoja de junto en un examen, o "haber pedido prestado" algún libro de la biblioteca indefinidamente sin registrarlo. Incluso ahora puede estar pensando en alguna línea de acción futura, como usar los papeles de alguien para algún trámite, o meterse demasiado en el propio trabajo para evitar participar en acciones sociales, o ignorar un principio proclamado frecuentemente por usted mismo, con el fin de evitar alguna dificultad física. Donde hay una persona que piensa acerca de lo que ella y otros han hecho o están haciendo, en lugar de actuar sin pensar, ahí encontramos una persona que se enfrenta con la decisión de emitir un juicio moral. Y, como con cualquier juicio, cuando lo emitimos nos gusta pensar que es el juicio correcto o al menos que tenemos justificaciones para pensar que es el correcto.

¿Cómo podemos justificar nuestros juicios morales? Cuando decidimos lo que debemos hacer nos gustaría basar nuestras decisiones en razones válidas, si bien, como en muchas otras em-

presas humanas, a menudo decidimos sin pensar. Generalmente, cuando tratamos de defender nuestras decisiones y acciones morales, lo hacemos remitiéndonos a alguna regla o norma moral, tal como "No matarás" o "No es correcto mentir ni hacer trampa". Es decir, frecuentemente justificamos la afirmación de que una acción particular es correcta o incorrecta remitiéndonos a alguna regla o norma ética que se aplica a esa acción. Es obvio, sin embargo, que no podemos demostrar que una acción es correcta o incorrecta apelando a un norma a menos que hayamos apelado a la norma apropiada. Por ejemplo, tratar de absolver a una persona blanca del asesinato de una persona negra apelando a la norma de que ninguna persona blanca debe ser declarada culpable de un crimen cuando la víctima es negra, puede convencer a algunas personas, pero no sirve para justificar el acto moralmente, porque la norma apelada es incorrecta. Por otra parte, intentar eliminar la pena capital apelando a la norma de que ninguna persona, o grupo de personas, tiene el derecho de quitarle la vida a otra persona, sin duda tiene cierta fuerza. Aquellos que defienden la pena capital generalmente no atacarán la norma pero tratarán de demostrar que debe ser modificada para dar cuenta de ciertas excepciones. Una parte importante de la justificación de una decisión moral particular se basa, pues, en la norma ética correcta.

Si podemos encontrar alguna manera de justificar una norma o grupo de normas, entonces la única tarea particularmente moral que nos queda —tal vez la tarea más difícil de todas— es la de aplicar las normas a nuestra vida. La segunda tarea nos corresponde a todos, incluidos los filósofos, quienes no están en una posición mejor para tener éxito que cualquier otra persona. Sin embargo, los filósofos son particularmente adecuados para la primera tarea, porque están especialmente interesados en ella, y calificados para realizar investigaciones críticas sobre los argumentos que la gente propone para justificar sus acciones y creencias. En este capítulo examineremos las principales teorías que proponen y defienden normas morales particulares, e intentaremos llevar a cabo un examen filosófico de cada una, con la esperanza de que podremos sacar una conclusión justificada acerca de lo que son las normas éticas correctas.

EVALUACIÓN DE ACCIONES *VERSUS* EVALUACIÓN DE PERSONAS

Antes de que consideremos las *teorías* éticas (esto es, las teorías que proponen normas éticas) debemos poner énfasis en dos cuestiones. La primera es que estamos interesados en una norma que pueda usarse para prescribir y evaluar líneas de acción particulares, es decir, una norma que pueda usarse para prescribir lo que debemos hacer y evaluar lo que hemos hecho. No estamos, pues, interesados en una norma que deba usarse para evaluar moralmente a las personas que realizan acciones, sino en una norma para evaluar las *acciones* que la gente realiza. Sin duda usamos los dos tipos de normas, puesto que no sólo decidimos que lo que alguien hizo fue correcto o incorrecto, sino que también elogiamos o culpamos a la persona por hacerlo y a veces la juzgamos moral o inmoral. Ambos tipos de norma son importantes, pero son diferentes. Parece esencial para la evaluación moral de una persona por lo que hace, que consideremos sus motivos, sus creencias y las circunstancias particulares bajo las cuales tomó la decisión de actuar, pero no está claro que alguno de éstos sea pertinente para la evaluación de su acción. Por ejemplo, mucha gente ha afirmado que fue un error lanzar la primera bomba atómica en Hiroshima, y por consiguiente culparon al Presidente Truman por haber ordenado que se lanzara la bomba. Sin embargo, estas dos cuestiones están totalmente separadas. Podemos argumentar que fue moralmente incorrecto lanzar la primera bomba en una ciudad porque un sitio menos poblado podría haber sido igualmente efectivo. Aquí decidimos la cuestión sin considerar los motivos, creencias y presiones que hicieron que el Presidente Truman tomara esa decisión. Pero para decidir si el Presidente es o no culpable debemos considerar sus motivos, sus creencias acerca de la guerra y si eran razonables, así como las fuerzas externas e internas que se daban en la persona que tenía que tomar la decisión. Puede ser, pues, que la acción que realizó fuera incorrecta, pero que no debería ser culpado por ella. Igualmente, alguien podría hacer algo que, contrariamente a su intención, resultara correcto. En tal caso, la acción puede ser correcta pero la persona puede merecer una acusación. Por consiguiente, debemos acordarnos de distinguir entre estos dos tipos de norma, porque estamos considerando solamente normas para evaluar ac-

ciones morales y porque no distinguir entre ellas ha conducido a menudo a acusaciones injustas y a sentimientos de culpa innecesarios. Hay muchas acciones que son incorrectas pero que no reflejan ninguna culpa en el que las hace. Entender en lugar de culpar es frecuentemente lo apropiado.

MÉTODO PARA EVALUAR CRÍTICAMENTE TEORÍAS ÉTICAS

La segunda cuestión se refiere a los medios que usaremos para evaluar críticamente las distintas teorías éticas. En general, procederemos como en el Capítulo 4, en el que consideramos varias teorías sobre la relación mente-cuerpo. Esto es, trataremos de desarrollar claramente cada posición, de considerar los problemas que cada una enfrenta, y de decidir entonces qué posición enfrenta menos objeciones serias. Debemos, pues, elaborar y evaluar las objeciones más serias a cada teoría. Encontraremos, por ejemplo, que las normas propuestas por algunas teorías no se aplican a todas las situaciones, que otras normas desembocan en conflictos morales irresolubles cuando se aplican a ciertas situaciones y que incluso hay otras que prescriben líneas de acción moralmente repugnantes en ciertas situaciones. Esta última cuestión es muy importante y merece un comentario posterior.

Afirmaremos que alguien tiene *alguna* razón para *rechazar* una norma que es claramente contraria a lo que, de una manera acrítica, esa persona *siente con seguridad* de que es correcto. Debemos decir algunas cosas para aclarar esta idea. Primero, no basta con que una persona esté insegura acerca de si es o no correcto lo que la norma prescribe, sino que debe estar completamente segura, o tener la certeza, de que lo que la norma prescribe no es correcto. Segundo, esta clase de situación puede ocurrir de varias maneras diferentes. Por ejemplo, una norma ética dada podría dictar que una acción específica es incorrecta mientras que una persona podría sentirse totalmente segura de que esa acción es correcta. Desde luego, lo contrario de esto también puede ocurrir. Además, una norma podría dictar que una acción específica es obligatoria mientras que una persona se siente segura de que esa acción está moralmente prohibida. De la misma manera, una norma podría decirnos que una acción está moralmente permitida, esto es, que ni es obligatoria ni está prohibida, mientras que una persona se siente segura de que esa acción es obligatoria, o de que está prohibida. Está claro también que pueden surgir otros conflictos de este tipo entre lo que prescribe una norma ética y lo que una persona siente que es correcto en una situación específica. El término 'incorrecto' se usó solamente para cubrir cada una de estas posibilidades.

Imagine que una persona trata de probar una norma ética viendo si ésta está de acuerdo en lo que prescribe con lo que esa persona siente que es moralmente correcto. Suponga, también, que esta persona encuentra que hay un acuerdo considerable sobre el asunto. De esto por sí solo no se seguirá que la norma ética es *aceptable* para esa persona. Puede haber muchas otras cosas equivocadas en esa norma. Ni siquiera se sigue que esa persona tenga alguna razón para aceptarla. El problema es que una persona puede tener creencias morales inconsistentes. Poca gente ha examinado conscientemente el espectro de sus opiniones y decisiones morales, y es muy probable que mucha gente sea inconsistente. Muchas personas deciden de una manera diferente en momentos diferentes, incluso bajo circunstancias similares, especialmente cuando la acción involucra a alguien querido u odiado. Cuando alguien se da cuenta de que tiene creencias inconsistentes, entonces, incluso si cree en una de ellas con mucha fuerza, no debe usarla para probar ninguna norma. Por consiguiente, una persona debe apoyarse en sus propias opiniones intuitivas de lo que es correcto, incorrecto, obligatorio, permisible o prohibido, sólo una vez que se siente totalmente seguro de esas opiniones y de que ninguna de sus otras creencias es incompatible con las mismas.

Puede objetarse, sin embargo, que es un error apoyarse en este examen intuitivo de las normas éticas, porque las opiniones éticas de la gente, incluso las que sostiene con mayor fuerza, difieren mucho en casos particulares. Por ejemplo, muchos judíos encuentran obvio que son moralmentes repugnantes ciertas acciones que muchos nazis encontraban totalmente aceptables. También es claro que hay profundos desacuerdos igualmente sentidos entre muchos pacifistas y muchos dirigentes militares. Es sin duda un error, según esta objeción, apoyarse en un método de evaluación que permita a los nazis y a algunos de los dirigentes militares más insensibles tener justificación para sostener una norma, porque éstos no encuentran que ésta prescriba algo mo-

ralmente repugnante, mientras que muchas otras personas la encuentran claramente aberrrante.

Esta objeción tiene cierta fuerza, si bien no tanta como uno podría esperar al principio. Apoyarse en opiniones intuitivas de diferentes personas, como lo acabamos de describir, no llevará por sí mismo a normas diferentes que estén *justificadas* para personas diferentes. Cuando mucho, lo que se sigue es que el camino esté abierto para que personas diferentes tengan, cada una, *alguna razón* para aceptar normas diferentes. De todas maneras se debe conceder que apoyarse, en parte, en las opiniones intuitivas de diferentes personas permite que una persona tenga alguna razón para aceptar la norma ética N_1 y que otra persona tenga alguna razón para aceptar la norma N_2, incluso cuando N_1 y N_2 no son sólo diferentes sino que están en conflicto entre sí. Pensamos, sin embargo, que toda esta relatividad de las razones (para diferentes normas éticas) es inevitable. Las cuestiones clave son si el método o examen propuestos constituyen para una persona una justificación de una norma ética que está claramente equivocada, y si el examen permite que normas diferentes estén justificadas para personas diferentes. Hay tres razones para que creamos que es plausible esperar que el método propuesto no tenga ninguna de estas consecuencias.

La primera razón es que este examen intuitivo es sólo uno de entre varios exámenes o condiciones que debe pasar una norma ética par ser satisfactoria. Muchas normas que para una persona particular pasen este examen no tendrán éxito porque no satisfarán las otras condiciones. Parte de lo que haremos, mientras examinamos varias normas éticas propuestas a lo largo del capítulo, será tratar de descubrir estas otras importantes condiciones para que una norma sea satisfactoria. Haremos esto examinando principalmente las razones que encontremos para rechazar propuestas insatisfactorias. Para cuando hayamos acabado, esperamos haber encontrado no sólo una teoría satisfactoria, sino también las condiciones y exámenes que haya pasado, probando con ello ser satisfactoria.

La segunda razón es que ni siquiera esperamos divergencias ampliamente difundidas entre normas que pasen los exámenes intuitivos. Una norma no demuestra haber pasado este examen si alguien encuentra que no le molesta ninguna de las acciones prescritas por la norma que la mayoría de la gente encuentra

moralmente repugnante. Debe encontrar que pasa este examen también en una amplia variedad de casos diferentes. Por ejemplo, muchos nazis encontrarían que es moralmente repugnante para cualquiera meter a nazis leales en cámaras de gas. Pero, bajo ciertas condiciones, en diferentes países, dichas acciones podrían muy bien ser prescritas por la misma norma que esa persona encontraría aceptable en otros casos. De manera que una persona no debe seleccionar parcialmente los casos que utiliza para probar una norma. Debe examinar una amplia variedad de casos posibles y reales para ver si la norma prescribe algo que ella siente con toda certeza que es un error. Sólo una vez que haya hecho esto puede justificar que una norma pase este examen particular. Sólo una vez que haya hecho esto, una persona encontrará que son muchas menos las normas que pasan el examen de lo que podría haber esperado.

Una tercera y última razón es que predecimos que habrá un amplio acuerdo entre diferentes personas acerca de que ciertas acciones son moralmente repugnantes, por así decirlo, o moralmente correctas. El ejemplo sobre los nazis utilizado anteriormente en la página 435 puede usarse aquí otra vez. Con confianza predecimos que mucha gente, la mayoría de la gente por cierto, estará de acuerdo en que la tortura y ejecución nazis de millones de personas inocentes fueron moralmente incorrectas. De ahí que, si una norma ética dada considerara permisibles tales acciones, el rechazo de dicha norma se basaría, al menos parcialmente, en el hecho de que la gran mayoría de la gente estaría totalmente segura de que dichas acciones son moralmente repugnantes. No es necesario decir, aquí, que no estamos afirmando que la decisión de rechazar o aceptar una norma ética debería basarse en la regla de la mayoría.

Podemos resumir esta discusión de nuestro método diciendo que nos apoyaremos *en parte* en dos reglas o exámenes, que pueden ser expresados de la siguiente manera:

1. Si una persona se siente segura de que una acción específica es moralmente incorrecta, y esta creencia no es incompatible con ninguna de sus otras creencias, y hay una norma ética que dicta que esta acción es moralmente correcta, entonces esta persona tiene razones para rechazar dicha norma ética.

2. Si una persona se siente segura de que un gran número de acciones son moralmente correctas y ninguna de estas creencias es inconsecuente con ninguna de sus otras creencias, y no ha sido parcial al escoger estas acciones para su consideración, y encuentra que una norma ética concuerda en todos estos casos con sus creencias, entonces esta persona tiene razones para aceptar dicha norma ética.

Ambas reglas son complejas pero, pensamos, son aceptablemente claras. Nótese que hablan de tener *alguna* razón para aceptar o rechazar una norma ética. Así pues, no se está afirmando que si una norma ética no logra ponerse a la altura de lo descrito en (1), o se pone a la altura de lo descrito en (2), uno tiene evidencia concluyente en contra o a favor de una norma. Uno tendría simplemente un fragmento de evidencia pertinente, positiva o negativa, dependiendo de cada caso particular.

ÉTICA TEOLÓGICA

Mucha de nuestra preparación y de nuestro aprendizaje éticos tiene lugar en un contexto religioso. De hecho la ética parece ser parte esencial de la religión. Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo y en la mayoría de los textos religiosos, como el Corán, hay enseñanzas éticas. En el Antiguo Testamento los Diez Mandamientos son fundamentales y en el Nuevo Testamento tenemos, entre otras, las enseñanzas del Sermón de la Montaña. Es natural, pues, asociar la ética y la moralidad con la religión, de modo que también resulta natural buscar en la religión normas éticas que podamos usar para prescribir y evaluar nuestras acciones. Y si vemos hacia atrás en la discusión sobre Dios en el Capítulo 5, podemos derivar una norma a partir de la discusión sobre la bondad del Ser Supremo. Esto es, podemos proponer que la norma ética correcta es la siguiente:

Aquello que Dios quiere es lo que debe hacerse.

Si ésta es la norma ética correcta, entonces cada vez que decidimos lo que debe hacerse o lo que debe haber sido hecho debemos basar nuestra decisión en la voluntad de Dios.

Lo que debemos hacer para que esta norma sea aplicable a situaciones específicas es encontrar alguna manera de descubrir

lo que Dios querría en esa situación. Hay dos maneras de descubrir esto. Primero, Dios podría revelarnos su voluntad comunicándose directamente con nosotros, o bien podría revelar su voluntad a alguien que a su vez nos la comunicara a nosotros. Para la mayoría de nosotros, si acaso se nos revela la voluntad de Dios, sólo es indirectamente, siendo otra persona el intermediario. En consecuencia, si hemos de aplicar la norma teológica basándonos en la voluntad de Dios indirectamente revelada, debemos ser capaces de justificar alguna afirmación particular acerca de la voluntad de Dios, por ejemplo, los Diez Mandamientos. Pero ya hemos visto en el Capítulo 5 cuán difícil es proporcionar fundamentos para pensar que ha ocurrido alguna revelación de la voluntad de Dios independientemente de que una afirmación particular sea correcta.[1]

Objeción: las afirmaciones religiosas deben justificarse mediante afirmaciones éticas

Supongamos que alguien afirma que lo que Dios quiere es que la gente obedezca los Diez Mandamientos. Tenemos ahora una norma ética que podemos aplicar a situaciones particulares. ¿Pero cómo habremos de justificar la afirmación de que éste es el criterio correcto? No podemos hacerlo simplemente afirmando que Dios le reveló los mandamientos a Moisés, porque debemos justificar la afirmación de que fue Dios quien se los reveló. Considérese lo que haríamos si leyéramos que Moisés regresó con mandamientos que decían "Haz el amor con la esposa de tu prójimo", "Roba los bienes de tu prójimo", "Abusa de tus padres". Decidiríamos que cualquier cosa que haya sido revelada a Moisés, no era la voluntad de Dios, porque estos son mandamientos inmorales. No justificamos que algo sea moral mostrando que expresa la voluntad de Dios, porque la única manera disponible para evaluar afirmaciones en conflicto acerca de lo que Dios quiere es encontrando cuál de ellas está de acuerdo con lo que es moral. Así pues, debemos usar afirmaciones éticas para justificar afirmaciones religiosas en lugar de fundamentar la ética en las afirmaciones de alguna religión.[2]

[1] Véanse las páginas 358-364.

[2] Acerca de argumentos claros en contra de la ética teológica, véase la dis-

Esto no equivale a negar que la religión sea para mucha gente la base psicológica de la ética. Puede ser, pues, que la religión tenga una relación psicológica importante con la ética. Tampoco equivale a negar que Dios haya ordenado o prescrito ciertos mandamientos morales. Alguien que crea que debe cumplirse la voluntad de Dios puede aceptar todo lo que acabamos de discutir. Por otra parte, nada de lo dicho hasta aquí hace pensar que los Diez Mandamientos no expresan la palabra revelada por Dios. Podrían expresarla. Si lo hacen, también expresan por lo menos parte de una norma ética correcta. Lo único que aquí se ha afirmado es que no podemos justificar que ésas u otras normas éticas son correctas apelando a pronunciamientos de alguna religión particular, porque debemos justificar que estos pronunciamientos expresan la palabra revelada por Dios mostrando a la vez que son pronunciamientos morales correctos. Puesto que aquí nuestra tarea es justificar alguna norma ética, no podemos detenernos en los pronunciamientos de alguna religión, incluso si son correctos. Debemos encontrar alguna manera de mostrar que son correctos, y esto no puede hacerse apelando a la religión misma.

No estamos en una mejor posición si tratamos de fundamentar una norma ética en la revelación directa. Puede ser que un día usted tenga una experiencia religiosa en la que se revelen ciertas órdenes. Usted puede, como lo han hecho otros después de experiencias similares, aceptar esto acríticamente como revelador de la palabra de Dios y proclamarlo ante todos. Pero aquí nos interesa no lo que usted podría hacer, sino si se justificaría que usted afirmara que ha escuchado la palabra de Dios. No basta con haber recibido estas órdenes de una manera extraña y única. Hay muchos casos de personas que han seguido sus "voces" y han cometido terribles crímenes. En dichos casos generalmente pensamos que las "voces" son el resultado de trastornos psicológicos. Además, es posible que no sólo Dios, sino también que el diablo revele su voluntad a los seres humanos. Por consiguiente, usted podría justificar su afirmación de que ha escuchado la palabra de Dios sólo si pudiera proporcionar alguna razón para pensar que

cusión del principio teológico de Jeremy Bentham en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation in The Utilitarians*, Double Day, Garden City, N. Y., 1961. John Stuart Mill también discute la ética teológica en *Utilitarianism*, y también en *The Utilitarians*, p. 423.

esa palabra expresa una orden de Dios y no del diablo. Usted no puede hacer esto apelando a su experiencia religiosa. Así pues, en el caso de revelación directa así como en el caso de revelación indirecta, la justificación de una norma ética no puede basarse en una afirmación religiosa.

La conclusión que hemos alcanzado es que si bien una religión puede ayudarnos psicológicamente para decidir qué es lo que se debe hacer, no puede ayudarnos a justificar lo que decidimos hacer. La justificación de nuestras normas éticas y por lo tanto de nuestras acciones es independiente de la religión. En vista de esto, la existencia de Dios es irrelevante para justificar normas éticas. De manera que los que se dan cuenta de que ya no pueden creer en Dios no están forzados a concluir que nada es correcto o incorrecto. No hay nada inconsistente en sostener una norma ética particular y en creer que Dios no existe. Como se puso de manifiesto anteriormente, y como veremos, la evaluación crítica y la justificación de normas éticas se lleva a cabo sin referencia alguna a la religión.

Sin embargo hay una opinión ampliamente difundida de que si no hay Dios, entonces nada es moral o inmoral, correcto o incorrecto. Ésta es la opinión de que si algo es correcto y algo es incorrecto es porque así ha sido decretado por Dios. Nótese que ésta es una afirmación diferente de la que examinamos previamente. La afirmación anterior es que

> Si algo es querido por Dios, entonces es lo que debe hacerse.

Pero la presente afirmación es que

> Si hay algo que es lo correcto (lo que debe hacerse), entonces es querido (proclamado u ordenado) por Dios.

Si bien la primera oración es aceptable, la segunda es sin duda discutible. En primer lugar, no hay razones para pensar que todas las acciones correctas son queridas u ordenadas por Dios, porque no hay razones para pensar que Dios da órdenes que cubran todas las situaciones morales. Puede ser que en cierta situación una acción particular sea correcta; entonces si Dios tuviera que ordenar alguna acción en esa situación, ordenaría esa acción. Pero esta afirmación no conduce a la conclusión de que si no hay Dios, entonces nada es correcto o incorrecto. En segundo lugar, por

lo menos es posible que podamos justificar una norma ética que sea correcta; y puesto que, como hemos visto, dicha justificación no requiere ninguna referencia a Dios, no hay razón para pensar que la norma ética correcta debe provenir de Dios. Sin embargo, cualquiera que sea la causa que la mueva, la gente habla de la decadencia de la moralidad y de la destrucción de las normas éticas culpando de ello al debilitamiento de la religión. El resultado de esto, afirma la gente, es que la moral se vuelve relativa, de manera que nada es correcto o incorrecto, y lo que para mí es correcto hacer es simplemente lo que quiero hacer. Aunque no es raro escuchar tal afirmación, la afirmación misma es muy rara, porque representa tres posiciones éticas diferentes —el relativismo ético, el nihilismo ético y el egoísmo ético. De una u otra manera estas posiciones destacan entre las opiniones acerca de la ética que se expresan hoy en día. Por consiguiente, cada una merece aquí atención individual.

Relativismo ético

El relativismo ético parece expresarse en la frecuente afirmación:

> Lo que está bien para ti no siempre está bien para mí.

Y puesto que esta afirmación parece ser verdadera, mucha gente queda convencida por el relativismo ético. Pero ésta es una afirmación ambigua y sus interpretaciones aceptadas no son las que implican el relativismo ético. Una interpretación de 'Lo que está bien para ti no siempre está bien para mí' es la siguiente:

> La acción correcta para ti no siempre es la acción correcta para mí.

Esta interpretación es a menudo verdadera porque dos personas son con frecuencia totalmente diferentes, pero eso no implica un relativismo ético. Por ejemplo, si usted es un gran nadador y yo no sé nadar, entonces en la misma situación, en la que vemos a un niño ahogándose, para usted es correcto nadar para ayudarlo y para mí es correcto ir por ayuda. Pero si bien difiere lo que cada uno de nosotros debe hacer en la misma situación, sigue siendo verdad que ambos debemos hacer lo posible por ayudar al niño. Aquí no hay nada relativo.

Relativismo de la acción versus *relativismo de la norma*

Lo que debemos hacer para evitar esta confusión es distinguir entre el relativismo de las acciones éticas y el relativismo de las normas éticas.

> *Relativismo de la acción:* Las acciones son correctas en algunas situaciones e incorrectas en otras situaciones.

> *Relativismo de la norma:* Las normas éticas son correctas en algunas situaciones e incorrectas en otras situaciones.

Hemos visto un caso de relativismo de la acción en el ejemplo del niño que se está ahogando, pero ése no era un caso de relativismo de la norma. Tanto usted como yo aplicamos la misma norma: que debíamos hacer lo posible por ayudar al niño. De manera que puede haber relativismo de acciones correctas sin que haya relativismo de normas éticas. Por consiguiente, según esta interpretación

> Lo que es correcto para ti no siempre es correcto para mí

expresa un relativismo de la acción, pero puesto que el relativismo ético corresponde al relativismo de la norma, y puesto que el relativismo de la acción no implica el relativismo de la norma, esta afirmación, a menudo verdadera, no implica un relativismo ético. Lo que puede resultar confuso es que haya algunas normas éticas tales como "No matarás" que afirmen que ciertos actos siempre son incorrectos, de manera que puede parecer que lo que llamamos absolutismo de la norma implique absolutismo de la acción. Pero hay muchos otros casos tales como "Honrarás a tu padre y a tu madre" en los que ninguna acción específica está prohibida. Así pues, aquellos que se rebelan contra el absolutismo de la acción no están obligados al relativismo ético, porque la norma ética correcta puede permitir que el que una acción específica sea correcta o incorrecta dependa de las circunstancias específicas en las que se lleva a cabo. Cómo honremos a nuestros padres en cierto momento depende de ellos, de nosotros y de las circunstancias particulares.

Otra interpretación de 'Lo que es correcto para ti no siempre es correcto para mí' es la siguiente:

> Lo que tú piensas que es correcto no siempre es lo que yo pienso que es correcto.

Bajo esta interpretación la afirmación ciertamente es verdadera. Pero, entonces, todo lo que expresa, es que a veces estamos en desacuerdo acerca de lo que pensamos que es correcto y esto es totalmente compatible con el absolutismo de la norma. Así pues, esta interpretación no conduce al relativismo ético. Con el fin de llegar al relativismo ético necesitamos una interpretación que haga relativas a las *normas* éticas. Otra interpretación que se acerca más y que a menudo se piensa que conduce al relativismo ético es la siguiente:

> No siempre que tú tengas justificación para aceptar que una norma es correcta yo tengo justificación para aceptarlo.

Esta interpretación, si bien es también correcta, no siempre conduce al relativismo ético porque alguien puede tener justificación para aceptar algo como correcto cuando no lo es. Por ejemplo, sin duda estaríamos de acuerdo en que alguien que creyera que la velocidad de los objetos puede incrementarse indefinidamente tenía justificación para creer eso antes de que Einstein propusiera su teoría. Pero también afirmaríamos que, aunque tuviera justificación, su creencia era incorrecta. Por otra parte, como hemos visto, es posible que nuestro método para evaluar normas éticas, el cual utiliza las convicciones morales más fuertes de la gente como una entre varios exámenes, desembocará en cierta relatividad de la justificación de normas éticas. Pero al igual que con las hipótesis científicas, si bien distintas personas podrían tener justificación para aceptar normas diferentes, cualquiera de ellas, es más, todas ellas, podrían estar, no obstante, equivocadas. Así pues, si bien hay una relatividad de la justificación, esto no implica una relatividad de lo que es correcto. Aunque las creencias *justificadas* difieran conforme cambia el conocimiento de la gente, esto no afecta el que tales o cuales creencias sean *verdaderas* o correctas. La relatividad que hay en que una persona tenga justificación para aceptar una creencia o norma no favorece al relativista ético, el cual requiere de que haya relatividad de las normas correctas. El tipo de interpretación que necesitamos para el relativismo ético es el siguiente:

> La norma ética correcta para ti no siempre es la norma ética correcta para mí.

Esta interpretación implica el relativismo ético porque implica que una norma ética sea correcta en relación con ciertas situaciones e incorrecta en relación con otras. Sin embargo, bajo esta interpretación, la afirmación ya no es obviamente verdadera. Debemos considerar qué razones podría haber para aceptarla.

Definición del relativismo ético

Definamos primero el relativismo ético de la siguiente manera:

> *Relativismo ético:* Normas éticas diferentes son correctas para diferentes grupos de personas.

Esta definición es formulada en términos generales para abarcar varios tipos diferentes de relativismo ético. Por ejemplo, una especie de relativismo ético que algunos sociólogos y antropólogos están tentados a aceptar es el *relativismo cultural*, teoría que establece que el que una norma ética sea correcta depende de la cultura o sociedad de la persona en cuestión. También existe el *relativismo de clase*, cuyas raíces están en el marxismo, y según el cual las normas éticas son correctas en relación con la clase económica de la persona. También hay un relativismo que atrae a los historiadores, el *relativismo histórico*, según el cual las normas éticas son correctas en relación con la época particular en que vive la persona. Ninguna de estas especies de relativismo ético está más justificada que la teoría general. Por lo tanto si encontramos alguna razón para rechazar la teoría general, tendremos justificación para rechazar igualmente cada una de sus versiones específicas.

Comencemos el examen del relativismo ético considerando dos de los principales argumentos que se usan para justificarlo: el argumento de los juicios éticos discordantes y el argumento de las diferentes normas éticas.

El argumento de los juicios éticos discordantes

Uno de los hechos más ampliamente aceptados que son pertinentes para la ética, es que hay, ha habido, y probablemente habrá siempre un desacuerdo general acerca de lo que es correcto y de

lo que es incorrecto. No se trata simplemente de que los juicios de la gente de una cultura difieran mucho de los juicios de la gente de otra cultura, ni de que los juicios de la gente en una etapa de la historia sean totalmente diferentes de los de la gente de una época anterior o posterior. Encontramos juicios éticos muy discordantes dentro de una cultura y en una misma época. Sin duda, según esta objeción, si a lo largo de los siglos y por todo el mundo la gente ha emitido continuamente juicios morales muy discordantes y a menudo opuestos, entonces las normas éticas de la gente difieren de lugar a lugar y de época a época en relación con las situaciones en las que vive la gente. Por lo tanto, de acuerdo con este argumento, las normas correctas son relativas a las situaciones en las que se encuentra la gente que aplica las normas. Esto es, debemos concluir que el relativismo ético es verdadero.

Resumamos este argumento para poder evaluarlo críticamente. Puede ser expresado como sigue:

1. Los juicios éticos que emite la gente difieren mucho dependiendo de dónde y cuándo viva ésta.
2. Si los juicios éticos que emite la gente difieren mucho, entonces las normas éticas que usa la gente difieren mucho.

Por lo tanto

3. Las normas éticas que usa la gente difieren mucho.

Por lo tanto

4. El relativismo ético es verdadero.

Contra este argumento pueden hacerse dos objeciones. Primera, si bien la premisa (1) es aceptable, hay razones para dudar de la verdad de la segunda premisa. Ya hemos visto que el relativismo de la acción no implica el relativismo de la norma, y que hay pocas razones para pensar que el relativismo del juicio implica el relativismo de la norma. Algunos antropólogos y sociólogos, por cierto, que están de acuerdo con (1), no están totalmente seguros de (2). Muchos juicios muy discordantes pueden ser explicados señalando que la gente en cuestión tiene creencias diferentes acerca de lo que son los hechos, y no que tiene normas éticas diferentes. Por ejemplo, en una sociedad, la gente tenía la costumbre de matar a sus padres cuando éstos empezaban a hacerse viejos. En las culturas occidentales un acto semejante es considerado completamente inmoral. La mayoría de nosotros piensa que matar a los propios padres es incorrecto, porque empleamos la norma de que debemos honrar a nuestros padres. Parece sin duda que podemos concluir que la gente de esa sociedad no tenía dicha norma, pero esto sería un error. Esa gente creía que cada uno de nosotros vive después de la muerte en el estado físico en que muere. De tal manera que permitir que alguien se haga viejo y decrépito no sería honrarlo. Esa gente hacía lo que pensaba que era lo mejor para sus padres, y por lo tanto los honraba ayudándolos a obtener la inmortalidad en un estado físico agradable.[3] En este ejemplo, parece que tanto ellos como nosotros usamos la misma norma ética, pero puesto que estamos en desacuerdo acerca de los hechos de la vida después de la muerte, los juicios que hacemos difieren mucho. De esta manera muchas diferencias de juicios sobre hechos pueden ser explicadas sin postular normas éticas diferentes. Algunos antropólogos tienen la esperanza de descubrir que ciertas normas éticas son universalmente consideradas correctas. Si es así, la premisa (2) sería altamente discutible.

Sin embargo, incluso si la discrepancia de normas éticas no es tan grande como algunos lo afirman, la evidencia actualmente disponible apoya la afirmación de que la gente a menudo tiene creencias diferentes acerca de cuáles normas éticas son correctas. Por consiguiente, podemos defender la premisa (3) interpretada de la siguiente manera:

3*a*. Las normas éticas que la gente cree que son correctas a menudo difieren.

De manera que puesto que podemos aceptar (3*a*), también podemos aceptar (4) si la inferencia de (4) a partir de (3*a*) es válida. Sin embargo, como están las cosas, la inferencia es inválida porque (3*a*) es una afirmación sólo acerca de lo que la gente *cree* que es correcto y (4) es una afirmación acerca de lo que *de hecho* es correcto. Ésta es la segunda objeción al argumento de los juicios

[3] Este tipo de ejemplo es discutido por Solomon E. Asch en *Social Psychology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N. J., 1952, Capítulo 13, especialmente en la p. 377, donde trata de mostrar cómo prácticas éticas tan diferentes pueden resultar de creencias objetivas discordantes y no de normas éticas diferentes.

éticos discordantes —es inválida porque la inferencia de (4) a partir de (3*a*) es inválida. Lo que debemos hacer es encontrar una premisa que, con (3*a*), nos permita inferir (4). Esto nos lleva al segundo argumento del relativismo ético.

El argumento de las normas éticas diferentes

A algunos puede parecerles que si bien la inferencia de (4) a partir de (3*a*) es, estrictamente hablando, inválida, se parece a la inferencia de 'Sócrates es mortal' a partir de 'Sócrates es una persona' —lo que falta es una verdad obvia tal como 'Todos los seres humanos son mortales'. Sin embargo, la parte discutible de un argumento tan entimemático es muy a menudo esa premisa faltante. Examinemos el presente caso estructurando el argumento de la siguiente manera:

3*a*. Normas éticas que la gente cree que son correctas a menudo difieren.

5. Si las normas éticas que la gente cree que son correctas a menudo difieren, entonces las normas éticas que son correctas difieren a menudo para esta gente diferente.

Por lo tanto

4. Las normas éticas que son correctas son a menudo diferentes para gente diferente, esto es, el relativismo ético es verdadero.

Lo que hemos hecho ha sido agregar la oración (5) como premisa faltante para hacer válido el argumento. Por consiguiente, puesto que hemos visto que (3*a*) es aceptable, debemos aceptar (4) si podemos justificar (5). Consideremos (5), que es una oración de la forma:

5*a*. Si las *x* que la gente cree que son correctas difieren a menudo, entonces la *x* que es correcta a menudo difiere para esta gente diferente.

Cuando consideramos (5*a*) vemos que hay muchas oraciones de esa forma que son totalmente falsas. Por ejemplo, mucha gente difiere en sus creencias acerca del mundo que le rodea, pero esto no implica que en cada caso una creencia diferente sea correcta. Si yo creo que el número correcto de planetas es ocho y usted

cree que el número correcto es diez, no es que un número sea correcto para mí y que otro lo sea para usted. En este caso tanto usted como yo estamos en un error, nuestras creencias son incorrectas, ya que hay uno y sólo un número correcto de planetas y ese número es nueve. En general, oraciones de la forma (5*a*) son falsas. Por otra parte, no hay razones para pensar que las creencias acerca de las normas éticas son significativamente diferentes de aquellas creencias para las que (5*a*) es falsa. Tenemos, por lo tanto, razones para concluir que (5) es falsa.

Puesto que los dos argumentos que apoyan al relativismo ético son inválidos, no hemos encontrado razones para aceptarlo. Además, puesto que es claramente contrario a nuestra concepción ordinaria de la moralidad, hay alguna razón para rechazarlo. Cuando afirmamos que mentir, hacer trampa y matar es incorrecto, no afirmamos que estas prohibiciones se derivan de normas que se aplican correctamente a algunos de nosotros pero no a todos. Pensamos que una norma ética es o bien correcta o bien incorrecta para uno y para todos, y puesto que no hemos encontrado razón alguna para negar esto podemos seguir aceptándolo.

Defensa del relativismo ético: un argumento modificado

El pleito entablado contra el relativismo ético tal como se aplica a las normas éticas sin duda parece muy fuerte y obligado. Pero podemos haber ignorado algunas cosas que pueden decirse a su favor. En particular recuérdese nuestra discusión anterior sobre el método que debemos usar en este capítulo, en el que dos principios o exámenes fueron aprobados, uno concerniente a las razones para rechazar una norma ética y el otro concerniente a las razones para aceptar una norma. Tal vez podamos argumentar, de acuerdo con la última de estos exámenes, que gente diferente tiene *algún* fundamento para aceptar normas éticas diferentes, y de esta manera crear un nuevo argumento a favor del relativismo ético. Dicho argumento podría ser el siguiente:

3*b*. A menudo las normas éticas que diferente gente siente que son correctas, difieren entre sí.

5*b*. Si a menudo las normas éticas que diferente gente siente que son correctas difieren entre sí, entonces esta gente dife-

rente tiene algunas razones para aceptar normas éticas diferentes.

Por lo tanto

6. Gente diferente tiene algunas razones para aceptar normas éticas diferentes.

Desde luego, incluso dejando establecida la oración (6), no habríamos establecido el relativismo ético. Pero el argumento podría continuar con sólo una premisa más, a saber:

7. Si gente diferente tiene algunas razones para aceptar normas éticas diferentes, entonces es razonable creer que el relativismo ético es correcto.

   Por lo tanto

8. Es razonable creer que el relativismo ético es correcto.

Hay razones para pensar que, cuando es entendido adecuadamente, este argumento es válido. La expresión 'es razonable creer' que aparece en (7) y (8) debe entenderse como 'hay algunas razones a su favor'. Cuando se entiende (7) de esta manera, entonces es muy plausible. Sin duda la premisa (3*b*) es verdadera. La premisa (5*b*) puede sin embargo ser sospechosa, ya que, después de todo, la gente se siente segura de toda clase de cosas que son completamente absurdas. Sin embargo, (5*b*) puede ser reforzada si la entendemos en el sentido de que gente diferente encuentra que normas éticas diferentes coinciden con aquello que, de una manera imparcial, ella misma considera con seguridad como acciones correctas, y en ningún caso las creencias que esta gente tiene acerca de estas acciones son incompatibles con sus otras creencias. Entonces, de acuerdo con el principio o examen (2) expuesto anteriormente (véase p. 438), cada una de estas personas tiene alguna razón para aceptar cada una de estas normas diferentes. En otras palabras, podemos suponer que (5*b*) es plausible con tal de que la razón por la que la gente se siente segura de normas éticas diferentes sea que ha encontrado, de acuerdo con la premisa (2), que estas normas están de acuerdo con acciones que esta misma gente considera con seguridad que son correctas. De esta manera, puesto que todo lo que aparece en este argumento es plausible, hemos descubierto un apoyo positivo a favor del relativismo ético.

Sin embargo, antes de concluir que el relativismo ético ha quedado establecido, debemos prestar mucha atención a lo que este argumento muestra exactamente. Su conclusión afirma que es razonable creer en el relativismo ético, y, como acabamos de ver, esto significa que hay *alguna* razón a favor del relativismo ético. Dicha conclusión, sin embargo, no equivale a afirmar que el relativismo ético está *justificado*. Para entender por qué, sólo necesitamos señalar que, aunque haya alguna razón a favor del relativismo ético, esto es perfectamente compatible con que también haya alguna razón o razones *en contra* de él. Y, por cierto, esto es precisamente lo que hemos señalado; el relativismo ético va en contra de nuestra concepción ordinaria de la moralidad, es decir, en contra de lo que generalmente suponemos acerca de la moralidad durante nuestros momentos no filosóficos. Dicho factor no es en modo alguno una consideración decisiva en contra del relativismo ético. Sin embargo, es *un* factor negativo que sin duda es significativo. Y, cuando este factor negativo se compensa con el factor positivo señalado en el argumento que acabamos de discutir, vemos que el factor negativo compensa al positivo. De manera que el relativismo ético no ha quedado justificado, a pesar del hecho reconocido de que tiene algunas razones a su favor.

El camino parece estar abierto para la búsqueda de una norma ética que podamos justificar como la norma correcta para todos. Nuestra búsqueda, sin embargo, puede frustrarse de otra manera. ¿Qué razones tenemos para pensar que hay una norma adecuada sobre lo correcto y lo incorrecto, ya sea para algunos o para todos? Es verdad que cuando emitimos juicios morales actuamos bajo la suposición de que hay tal norma, pero tal vez nada sea correcto y nada sea incorrecto; tal vez no haya una norma ética correcta. Si esto es verdad, es una locura esforzarse por justificar que una norma sea correcta. Debemos, pues, examinar la afirmación del nihilismo ético antes de embarcarnos en un examen crítico de normas éticas particulares.

Nihilismo ético

Podemos definir el nihilismo ético de una manera muy simple como sigue:

Nihilismo ético: No hay nada moralmente correcto y nada moralmente incorrecto.

Si esta posición es acertada, entonces, puesto que no hay acciones correctas ni incorrectas, nada de lo que hacemos es moral y nada es inmoral, todo está permitido y nada está moralmente prohibido ni es moralmente obligatorio. También se sigue que no hay normas éticas correctas, porque si las hubiera, entonces las acciones que exigirían serían moralmente obligatorias, y las acciones que prohibirían estarían moralmente prohibidas. Dicha concepción es totalmente contraria a nuestras creencias ordinarias. La mayoría de nosotros se siente totalmente seguro de que algunas acciones son correctas y algunas incorrectas. En consecuencia, a menos que haya razones obligatorias para aceptar el nihilismo ético, podemos rechazarlo como lo hicimos con el relativismo ético. Generalmente, el debate acerca del nihilismo ético no se centra directamente en el problema de si algunas acciones particulares son moralmente correctas o incorrectas, porque este problema puede discutirse mejor en relación con las normas éticas. Si hay buenas razones para pensar que una norma ética es correcta, hay buenas razones para rechazar el nihilismo ético. Si hay buenas razones para pensar que ninguna norma ética es correcta, hay alguna razón para dudar de que algunas acciones sean correctas o incorrectas.

Es importante señalar aquí que es posible que las acciones sean correctas o incorrectas pero que ninguna norma ética sea correcta. Podemos de alguna manera "tener la sensación" de que acciones particulares son correctas tal como tenemos la sensación visual de que los objetos son rojos. Al igual que ver, tales "sensaciones" morales no dependerían de la existencia de alguna norma. Sin embargo, el nihilista ético argumenta en favor de su opinión tratando de mostrar que no hay normas éticas correctas, porque ésta es la mejor manera de defender su posición. Generalmente depende de dos argumentos principales, uno de los cuales se parece al segundo argumento del relativismo ético, porque está tomado del desacuerdo acerca de las normas éticas correctas, y el segundo se deriva de la falta de justificación de cualesquiera normas éticas.

El argumento de las normas éticas diferentes

Algunas personas afirman que es un error inferir el relativismo ético a partir de la difundida y antigua divergencia de creencias acerca de cuáles son las normas éticas correctas. Dicho desacuerdo, que ha persistido durante siglos en todas partes, testifica más bien que realmente no hay normas éticas correctas. Un argumento semejante, como puede verse, no es mejor que el argumento a favor del relativismo ético. Podemos mostrar esto presentando el argumento de la siguiente manera:

1. Las normas éticas que la gente cree que son correctas difieren en todo el mundo y a través del tiempo.
2. Si las normas éticas que la gente cree que son correctas difieren en todo el mundo y a través del tiempo, entonces no hay normas éticas correctas.

   Por lo tanto

3. No hay normas éticas correctas.

Como puede adivinarse, la premisa (2), que es igual a la premisa (5) en el correspondiente argumento del relativismo ético, es muy discutible. La premisa (2) es de la forma:

2*a*. Si las *x* que la gente cree que son correctas, difieren, entonces no hay tales *x* correctas.

Y muchas oraciones que tienen esta forma son claramente falsas. Por ejemplo, hay muchas creencias divergentes acerca de la posible vida en estrellas lejanas, pero esto no implica que ninguna de estas creencias sea correcta. Algunas creencias acerca de la vida en estrellas son correctas y algunas no lo son. Uno encuentra frecuentemente una amplia variedad de creencias diferentes acerca de un tema difícil, la mayoría de las cuales son falsas, pero algunas de las cuales son verdaderas. Podemos, por lo tanto, rechazar este argumento del nihilismo ético por no ser mejor que el argumento a favor del relativismo ético.

El argumento de la falta de justificación

Cuando se evalúan críticamente los candidatos principales que aspiran a ser la norma ética correcta, se hace evidente que ninguno ha superado problemas importantes de tal manera que no

necesiten justificación. Así pues, según este argumento, puesto que ninguna norma ética está justificada, todas están injustificadas y por lo tanto ninguna es una norma correcta. Podemos exponer el argumento de la manera siguiente:

1. Ninguna norma ética está justificada.

   Por lo tanto

2. Todas las normas éticas están injustificadas.
3. Si todas las normas éticas están injustificadas, entonces ninguna norma ética es correcta.

   Por lo tanto

4. Ninguna norma ética es correcta (de manera que el nihilismo ético es razonable).

Este argumento es en cierto modo plausible, porque podemos obtener evidencias para apoyar (1), porque la inferencia inmediata de (2) a partir de (1) es sin duda válida, y porque (3) parece verdadera. Es decir, si no hay norma ética posible que demuestre ser correcta, de tal manera que todas estén injustificadas, sin duda parece razonable concluir que ninguna de ellas es correcta. De modo que, puesto que las premisas (1) y (3) parecen aceptables y el argumento válido, parece que debemos aceptar la conclusión. Pero pensémoslo un poco más. Hemos aceptado (1) sobre la base de que ninguno de los candidatos que aspira a ser la norma ética correcta ha superado los problemas, de modo que ninguna ha quedado justificada. Sin embargo, cuando apoyamos (3) lo hicimos hablando acerca de lo que resulta de que ninguna norma pueda ser justificada. Hay una diferencia entre 'aún no ha sido justificada' y 'no puede ser justificada', ya que lo primero es compatible con una justificación futura pero lo segundo excluye toda posibilidad de justificación. El argumento, pues, parece implicar una ambigüedad de la palabra 'injustificada' porque (2) parece exigir un sentido de 'injustificada' y (3) otro. De manera que hasta ahora el argumento es inválido. Podemos impedir la ambigüedad y hacer que el argumento sea válido remplazando la premisa (3) con otras dos premisas, a saber:

3*a*. Si todas las normas éticas aún no han sido justificadas, entonces todas las normas éticas son injustificables (no pueden ser justificadas).

y

3*b*. Si todas las normas éticas son injustificables (no pueden ser justificadas), entonces ninguna norma ética es correcta.

Cuando hacemos esto es fácil ver que (3*a*) es falsa y también hay dudas acerca de (3*b*).

En general es falso establecer que si aún no hemos justificado algunas afirmaciones de entre un grupo de alternativas, entonces ninguna de esas afirmaciones puede ser justificada. Ninguna afirmación particular acerca de si hay vida en estrellas lejanas puede ahora estar justificada, es decir que no hay evidencias suficientes para apoyar con fuerza ninguna afirmación en particular. Pero esto no implica que no sea posible que algún día una afirmación estará justificada. De manera que en este ejemplo, como en la ética, si ninguna posición ha sido justificada, no necesitamos concluir que ninguna posición puede estar justificada. Deberíamos rechazar la premisa (3*a*) y con ella el argumento que la contiene.

Aunque para nuestros propósitos no es necesario rechazar (3*b*) ni (3*a*), vale la pena precisar que (3*b*) se deriva de la afirmación de que no hay oraciones correctas pero injustificables. Esto es, se deriva de la posición según la cual si una expresión contiene una oración verdadera, entonces, por lo menos, es posible justificarla. Pero, como vimos en el Capítulo 5, es muy difícil establecer dicha afirmación. Incluso si la expresión 'Dios existe' es compatible con cualquier estado de cosas posible, no se ha mostrado que la expresión no sea una oración verdadera. La premisa (3*b*), pues, si bien no es en modo alguno tan discutible como (3*a*), tampoco es en modo alguno obviamente aceptable. En cualquier suceso, en vista de que (3*a*) es discutible, tenemos razones para rechazar el argumento por falta de justificación.

No hemos encontrado razones para pensar que el nihilismo ético sea verdadero, de manera que no tenemos razones para pensar que nada de lo que nosotros hacemos, o cualquier otra persona, es moralmente incorrecto. Además, puesto que ciertas acciones parecen claramente incorrectas y otras correctas, tenemos razones para rechazar el nihilismo ético. Por consiguiente, podemos desechar el nihilismo ético junto con el relativismo ético.

Escepticismo ético

Parece que podemos empezar nuestro intento por justificar nuestra afirmación de que hay normas éticas correctas. Antes de hacerlo, sin embargo, hablaremos de otro enfoque relevante para nuestros propósitos que merece ser mencionado, especialmente porque a menudo se le confunde con el nihilismo ético. Es el enfoque según el cual no se puede saber si una norma ética es correcta, porque ninguna opinión es más razonable que cualquier otra y, en consecuencia, no es posible justificar que alguna norma ética sea correcta. Estamos, pues, perdiendo el tiempo al tratar de demostrarlo. Éste es el escepticismo ético, el cual es diferente del nihilismo ético en que simplemente afirma que no se puede saber si alguna norma ética es correcta, o que no se puede justificar que sea correcta, en lugar de afirmar que ninguna norma ética es de hecho correcta. Es, pues, una afirmación más débil que la del nihilismo ético. Por otra parte, en modo alguno es irrazonable. De hecho, podríamos afirmar que tenemos evidencias inductivas para apoyar el escepticismo ético, porque parece que, hasta ahora, ninguna de las normas éticas que han sido propuestas a lo largo de la historia ha quedado justificada. Dicha evidencia, si es correcta, hace al escepticismo ético más razonable que irrazonable, y si debemos aceptar esta evidencia y no encontramos ninguna otra que se le contraponga, parece que la posición más correcta que podemos adoptar es la del escepticismo ético. Sin embargo, si hemos de justificar dicha posición, debemos examinar por nosotros mismos dicha evidencia. Esto es, debemos evaluar críticamente las normas que aspiran a ser la norma ética correcta. Así pues, si bien el escepticismo ético puede ser la posición ética correcta, no podemos justificarlo mientras no hayamos completado la tarea que tenemos ante nosotros.

Egoísmo ético

A veces una persona afirma que nadie tiene el derecho de decirle lo que debe hacer, porque puede hacer lo que ella quiera. Dicha afirmación se parece a una declaración tanto de nihilismo ético como de egoísmo, y si agrega que cualquiera puede hacer lo que también ella quiere hacer, se parece asimismo al relativismo

ético. Pero debemos tener cuidado en separar estas tres diferentes afirmaciones, porque tomadas juntas son incompatibles. La afirmación de que cada persona puede hacer lo que quiera no es una forma de relativismo ético porque es una afirmación que se aplica a todos y cada uno. Si la afirmación fuera que es correcto para mí y para nadie más hacer lo que quiera, entonces sería una forma de relativismo. Pero esto no es lo que estamos discutiendo. La afirmación podría ser una declaración de nihilismo ético si lo que se quiere decir es que estamos autorizados a hacer lo que queramos porque nada es correcto y nada es incorrecto. Pero esta afirmación, al negar que haya una norma correcta, es incompatible tanto con el relativismo ético, que establece que hay varias normas correctas, como con el egoísmo ético, que afirma que sólo hay una, a saber:

> *Egoísmo ético*: Cada persona debe actuar para llevar al máximo su propio bien o bienestar.

Por consiguiente, si bien hemos arrojado la duda sobre el relativismo y el nihilismo éticos, nada de lo que hemos dicho arroja alguna duda sobre el egoísmo ético.

Estrictamente hablando, si alguien expresa una teoría ética egoísta cuando dice que puede hacer lo que quiera, es más probable que esté sosteniendo la especie de egoísmo ético conocida como hedonismo egoísta, porque está hablando de lo que quiere o desea. Esta especie de egoísmo a menudo iguala lo bueno con el placer o la felicidad:

> *Hedonismo egoísta*: Lo que cada persona debe hacer es actuar para llevar al máximo su propio placer o felicidad.

Interpretemos esta declaración de hedonismo egoísta de la manera siguiente:

> Una persona debe realizar una acción en una situación si y sólo si lo hace con el fin de llevar al máximo su propio placer o felicidad.

Esto nos dará una norma que podemos usar no sólo para decidir lo que debemos hacer, sino también para decidir qué es lo que no tenemos la obligación de hacer. Bajo esta interpretación, si hago algo para llevar al máximo mi placer, entonces debo hacerlo; si

no es algo que hago para llevar al máximo mi placer entonces no es verdad que deba hacerlo (lo cual quiere decir que me está moralmente permitido no hacerlo). Nótese que la afirmación es que esta interpretación proporciona una norma para lo que no estamos obligados a hacer, en lugar de una norma para lo que estamos obligados a no hacer. Ésta es una diferencia importante porque, por ejemplo, aunque no estemos obligados a atarnos la agujeta del zapato izquierdo antes que la del derecho, esto no quiere decir que estamos obligados a no atar la del izquierdo antes que la del derecho. Lo primero nos dice que no tenemos obligación moral acerca del orden en el que debemos atarnos las agujetas, mientras que lo segundo afirma que tenemos la obligación moral de no atarlas en cierto orden, esto es, que no estamos autorizados a atar la agujeta izquierda antes que la derecha. Usando la norma del egoísmo hedonista averiguamos lo que debemos no hacer, lo que está moralmente prohibido, encontrando las acciones que son contrarias a las que debemos hacer. Por ejemplo, si debo decir la verdad, entonces está prohibido que no diga la verdad, es decir, no debo mentir. Con estas distinciones en mente examinemos la especie más difundida del egoísmo, el hedonismo egoísta.

HEDONISMO EGOÍSTA

Antes de empezar una evaluación crítica de esta teoría debemos estar seguros de lo que implica y de lo que no implica, porque ciertas objeciones a la teoría han surgido de un malentendido. Éste es un tipo de teoría hedonista y, de este modo, proclama que el placer es lo que es bueno en sí mismo. Es decir, proclama que mientras que ciertas cosas pueden ser buenas como medios para ciertas otras, el placer es lo bueno en cuanto fin, es lo que debe ser buscado por sí mismo. Otras cosas deben ser buscadas si son medios para el placer. Así pues, la medicina no es buena como un fin, pero es buena como un medio porque conduce al placer ayudándonos a aliviarnos de las enfermedades. El placer, por lo tanto, es lo que se ha llamado el *summum bonum*, o bien supremo. Algunas personas han puesto objeciones al hecho de que se equipare el *summum bonum* con el placer, porque equiparan el placer a placeres corporales tales como los que proporcionan el sexo, la comida y la bebida. Pero un hedonista no está obligado a sostener una posición semejante, porque puede reconocer como placeres a los llamados placeres "elevados", tales como los placeres estéticos y los placeres de la contemplación, la invención y la creación artística. En consecuencia, un hedonista puede aspirar a estos placeres "elevados" y así justificar el desempeño de actividades que son los medios para alcanzarlos.

Un hedonista egoísta está interesado en hacer lo que lleva al máximo su propio placer. Mucha gente se imagina a una persona semejante como aquella que a cada minuto busca sensaciones y emociones inmediatas sin pensar en el futuro. Esto, sin embargo, es un error, porque la cantidad de placer que alguien obtiene de un acto no sólo depende de los placeres inmediatos que recibe, sino también de las consecuencias a largo plazo de ese acto. Un hedonista no tiene por qué ser miope, porque puede darse cuenta de que, absteniéndose ahora de placeres, puede llevar al máximo el placer que obtendrá a lo largo de toda su vida. Un hedonista que rechace una vacuna contra la rabia, después de haber sido mordido por un perro rabioso, por el dolor presente de las inyecciones, sería ciertamente un hedonista muy pobre, porque el dolor futuro de la enfermedad superaría con mucho al dolor de las inyecciones. Un hedonista, por lo tanto, no necesita ser el que vive el momento y busca el placer sensual. Puede aspirar a los placeres intelectuales planeando cuidadosamente su vida diaria, teniendo la mira puesta en metas futuras. El hedonismo egoísta, pues, no es lo que en un principio podría parecer. Sin embargo, parece ser contrario a nuestra concepción habitual de la moralidad, porque parece permitir un tipo de egoísmo. En consecuencia, a menos que haya buenas razones para aceptar el hedonismo egoísta, es una teoría que debemos rechazar.

Sin embargo, a la mayoría de la gente que profesa el hedonismo egoísta no le inquieta el reto de defender su posición, porque la basa en cierta teoría acerca de las capacidades y limitaciones psicológicas de los seres humanos, la cual le parece claramente verdadera. Si bien hay varias versiones de esta teoría, muchas de ellas afirman que el que una persona tenga la capacidad de realizar cierta acción en una situación particular depende de cuál de sus deseos sea el más fuerte en ese momento. Y que, además, en cualquier situación, el deseo más fuerte de una persona siempre es incrementar su propio placer o felicidad

cuanto sea posible. De modo que en cualquier situación una persona actúa para llevar al máximo su propia felicidad sin tener en cuenta ninguna otra cosa. Esta teoría es el egoísmo psicológico, y puede ser definida de la siguiente manera:

> *Egoísmo psicológico*: Un ser humano es psicológicamente capaz de realizar una acción si y sólo si lo hace con el fin de llevar al máximo su propio placer o felicidad.[4]

Nótese cómo el egoísmo psicológico difiere del hedonismo egoísta ético. El primero establece las condiciones para aquello que tenemos la capacidad de hacer, mientras que el segundo establece las condiciones para aquello que tenemos la obligación moral de hacer. Son, pues, muy diferentes. El primero es un planteamiento puramente fáctico, pero el segundo expresa una norma ética. Sin embargo, la afirmación psicológica, fáctica, tiene el fin de proporcionar razones para aceptar la afirmación ética.

El argumento del egoísmo psicológico

El argumento del egoísmo psicológico puede plantearse de la manera siguiente: las únicas acciones que una persona es psicológicamente capaz de llevar a cabo son aquellas que van de acuerdo con su deseo más fuerte, o en otras palabras, aquellas que llevan al máximo su propio placer. Pero sin duda tenemos la obligación de hacer algo sólo si somos capaces de hacerlo. Es decir, debemos hacer algo sólo si podemos hacerlo. Por lo tanto, las únicas cosas que debemos hacer son las cosas que hacemos para llevar al máximo nuestro propio placer. El hedonismo egoísta es verdadero.

Examinemos este argumento exponiéndolo de la siguiente manera:

1. Una persona tiene la obligación de realizar una acción sólo si es capaz de realizarla.

[4] Esta declaración del egoísmo psicológico no debe leerse como afirmación de que una persona hace todo lo que psicológicamente es capaz de hacer. Tiene la fuerza de "Un ser humano es psicológicamente capaz de realizar una acción si y sólo si lo hace (si acaso la hace) con el fin de llevar al máximo su propio placer o felicidad". Hacemos uso de la versión simple, sostenida sólo por comodidad.

2. Una persona es capaz de hacer algo sólo si lo hace para llevar al máximo su propio placer o felicidad.

   Por lo tanto

3. Una persona tiene la obligación de realizar una acción sólo si la realiza para llevar al máximo su propio placer o felicidad.

   Por lo tanto

4. El hedonismo egoísta ético es verdadero.

Lo primero que hay que notar acerca de este argumento es que la inferencia de (4) a partir de (3) es inválida porque el hedonismo egoísta no sólo afirma que alguien tiene la obligación de hacer algo *sólo si* lo hace pare llevar al máximo su propio placer, sino también que debe hacerlo *si* es algo que hace para llevar al máximo su propio placer. La segunda parte de la afirmación es importante para nuestros propósitos porque estamos buscando una norma o criterio justificable para decidir lo que debemos hacer, lo cual quiere decir que queremos algo que sea una condición suficiente más que necesaria para la obligación moral. Así pues, el hedonismo egoísta no puede establecerse simplemente apelando a la teoría hedonista psicológica. Sin embargo, puesto que la inferencia de (3) a partir de (1) y (2) es válida, un hedonista egoísta puede, si (1) y (2) son verdaderas, afirmar que no tenemos la obligación de hacer nada a menos que lo hagamos para llevar al máximo nuestro propio placer. Esto es, lo que este argumento puede establecer, si es válido, es que cualquier norma ética que obligue a alguien a realizar acciones que no realizaría para llevar al máximo su propio placer, es una norma incorrecta. Por consiguiente, cualquier norma ética correcta tendría que prescribir únicamente acciones que se realicen para llevar al máximo el propio placer, ya sea que también afirme o no que deba realizar esas acciones *porque* son las acciones que realiza para llevar al máximo su propio placer. El argumento, pues, si bien no establece el hedonismo egoísta, sí nos proporciona una manera de evaluar aquellas normas éticas que compiten con el hedonismo egoísta. Y puesto que parece estar claro que la mayoría de las normas a veces prescribirá acciones que alguien no haría para llevar al máximo su propio placer, este argumento, si es válido, proporciona medios poderosos para eliminar normas éticas alternativas, quizá hasta

el punto en que solamente el hedonismo egoísta quede ileso. Es importante, pues examinar este argumento.

La premisa (1), a menudo expresada como la sentencia de que "debe implica puede", es un principio generalmente aceptado. Generalmente estamos de acuerdo en que nadie tiene la obligación de hacer algo que le es imposible hacer, por ejemplo, si tiene alguna incapacidad física. De esta manera, en el ejemplo del niño que se está ahogando utilizado antes en este capítulo, yo no tengo la obligación de saltar al agua para salvar al niño si no sé nadar. Si la gente me culpa por no nadar hacia el niño en lugar de correr por ayuda, puedo librarme de la culpa diciendo que yo no sabía nadar. Así que tendría la obligación de nadar hacia el niño sólo si supiera nadar. La premisa (1) es, pues, aceptable.

Objeción al egoísmo psicológico: a veces la gente actúa con benevolencia

La parte clave del argumento es obviamente la premisa (2), la cual se deriva del egoísmo psicológico. Examinémosla. Podría afirmarse, no obstante, que el filósofo no tiene por qué evaluar críticamente la premisa (2), ya que es una afirmación que pertenece al ámbito de la ciencia empírica de la psicología. Pero si bien generalmente es verdad que no compete a los filósofos evaluar afirmaciones empíricas científicas, hemos de encontrar algún fundamento para pensar que si, como se afirma, el egoísmo psicológico es una afirmación empírica, entonces su falsedad es tan manifiesta que no se necesita una formación especial para mostrar que es falsa.

Estamos suponiendo que, al igual que cualquier teoría psicológica competente, la teoría que hemos denominado egoísmo psicológico es una teoría empírica científica. Como tal debería tener una característica en común con otras teorías empíricas, esto es, debería ser empíricamente refutable. Debería haber, pues, alguna situación empíricamente comprobable que si ocurriera refutaría a la teoría. Lo que parece que necesitamos para probar el egoísmo psicológico es un caso en el que alguien no actuara con el fin de llevar al máximo su propio placer o felicidad. Podemos emplear, por lo tanto, un caso en el que alguien actuara sacrificando su propia felicidad por la felicidad de otro, o, tal vez, algún caso en el que alguien actuara altruista o benévolamente. Pero sin duda los casos de gente que actúa con benevolencia no son raros. Sabemos de padres que trabajan muchas horas extras para contribuir a la educación de sus hijos, de gente que dona un riñón para ayudar a una persona que se está muriendo por falta de uno, de misioneros que arriesgan su vida para llevar ayuda y conocimiento a gente que vive atrasada. En estos y muchos otros casos tenemos gente que actúa con benevolencia para otros en lugar de actuar para sí misma. Así pues, parece que podemos concluir no sólo que el egoísmo psicológico es refutable, sino que ha sido refutado muy fácilmente. El argumento que hemos usado es el siguiente:

5. Si el egoísmo psicológico es verdadero, entonces cada persona actúa siempre para llevar al máximo su propia felicidad.
6. Si cada persona actúa siempre para llevar al máximo su propia felicidad, entonces nadie actúa con benevolencia.
7. Algunas personas actúan con benevolencia.

   Por lo tanto

8. El egoísmo psicológico es falso.

Respuesta: la gente actúa siempre por amor propio

Puede esperarse que los defensores del egoísmo psicológico respondan con un contraargumento también basado en la premisa (6) pero con la conclusión de que (7) es falsa, por la razón de que la gente siempre actúa por amor propio o interés en sí mismo incluso cuando lo que hace ayuda a otros. La cuestión es que, si bien es verdad que a menudo la gente lleva a cabo actos benévolos (esto es, actos que de hecho ayudan a otros), no actúa con benevolencia (esto es, por *el bien de aquellos* a quienes ayuda). La gente siempre actúa en función de su propia felicidad, incluso cuando lo que hace ayuda a otros. Esto —uno de los argumentos principales muestra que, a pesar de lo que parece, nadie actúa con benevolencia— puede expresarse de la siguiente manera.

6. Si cada persona siempre actúa por amor propio (esto es, para llevar al máximo su propia felicidad), entonces nunca actúa con benevolencia (esto es, por el bien de otros).

9. La gente siempre actúa por amor propio.

   Por lo tanto

10. Ninguna persona actúa alguna vez con benevolencia [y (7) es falsa].

El argumento de Butler: actuar con benevolencia y actuar por amor propio son compatibles

El argumento anterior ha sido ampliamente discutido, pero su refutación clásica aparece en las obras del obispo Joseph Butler.[5] Lo más enérgico del ataque de Butler apunta a la premisa (6), la premisa común a este argumento y al anterior. De manera que si su ataque es válido ambos argumentos fracasan. Butler niega que actuar por amor propio o por interés en uno mismo es incompatible con el hecho de actuar con benevolencia, y argumenta que aunque siempre actuemos por amor propio podemos seguir actuando a veces con benevolencia. Empieza por señalar que actuar por amor propio puede describirse como actuar para satisfacer el deseo de la propia felicidad. Pero dicho deseo no es un deseo específico o particular tal como el deseo de un barquillo de chocolate. Es un deseo general, como el deseo que esperamos encontrar en nuestros políticos de promover el bienestar general de la gente. Y así como alguien puede actuar para satisfacer el deseo del bienestar general realizando sólo actos específicos tales como aprobar leyes específicas, así podemos actuar para satisfacer el deseo (general) de nuestra propia felicidad con sólo realizar actos específicos, tales como comprar un barquillo de chocolate. No hay, pues, un acto específico que satisfaga el deseo general de nuestra propia felicidad, de manera que cuando actuamos, siempre lo hacemos para satisfacer algún deseo específico, ya sea que también actuemos o no para satisfacer el deseo general de nuestra propia felicidad.

Podemos distinguir dos tipos de deseos específicos y por lo tanto dos tipos específicos de actos. En primer lugar hay *deseos dirigidos hacia uno mismo* —tales como los deseos del hambre, el sexo, el orgullo y todos aquellos deseos relacionados con nuestra

[5] Véase Joseph Butler, *Five Sermons*, Liberal Arts Press, Nueva York, 1950, pp. 12–17 y pp. 49–65.

salud y nuestro conocimiento. En cada uno de estos casos satisfacemos un deseo específico haciendo algo a favor (o en contra) de nosotros mismos. Y aunque todos los actos egoístas como, por ejemplo, quitarle un dulce a un niño, están dirigidos hacia uno mismo, no parece que todos los actos dirigidos hacia uno mismo como, por ejemplo, comprarse un dulce en circunstancias normales, sean egoístas.

En segundo lugar hay *deseos dirigidos hacia otros*, tales como los deseos de ayudar o de lastimar a alguien. En estos casos hacemos algo específico a favor o en contra de alguien en lugar de hacerlo a favor o en contra de nosotros mismos. Cuando actuamos por amor propio a menudo lo hacemos para satisfacer deseos específicos dirigidos hacia uno, como cuando comemos, hacemos el amor, practicamos tenis, tomamos pastillas y a veces cuando leemos un libro. Algunas veces, ciertamente, actuamos con egoísmo cuando hacemos estas cosas. Sin embargo, también actuamos frecuentemente por amor propio para satisfacer deseos dirigidos hacia otros y por lo tanto deseos claramente no egoístas, como cuando obtenemos satisfacción por ayudar a alguien, enseñar a alguien, o incluso lastimarlo. En los primeros casos estamos actuando específicamente por nosotros mismos, pero en los segundos no; porque en los primeros estamos actuando para satisfacer deseos específicos dirigidos hacia uno, pero en los segundos actuamos para satisfacer deseos específicos dirigidos hacia otros. Por consiguiente, podemos concluir que si bien actuar para satisfacer deseos específicos dirigidos hacia uno es incompatible con actuar con benevolencia, porque actuar con benevolencia es actuar epecíficamente a favor de alguien más, actuar por amor propio y actuar con benevolencia no son incompatibles, porque actuar para satisfacer deseos específicos dirigidos hacia otros es compatible con actuar para satisfacer el deseo general de nuestra propia felicidad. En general podemos, pues, actuar para nosotros mismos al mismo tiempo que actuamos específicamente a favor (o en contra) de otros. El amor propio no excluye el actuar con benevolencia, y la premisa (6) es por lo tanto falsa.

A estas alturas un defensor del egoísmo psicológico podría ir tan lejos como para afirmar dogmáticamente que nunca actuamos para satisfacer deseos dirigidos hacia otros —esto es, podría afirmar que siempre actuamos específicamente a favor o en contra de nosotros mismos y que por lo tanto nunca actuamos con

benevolencia, aunque desde luego a veces realicemos actos benévolos. Pero el dogmatismo no sirve de nada porque parece que la gente, en efecto, actúa, aunque tal vez raramente, con benevolencia. Por lo tanto, a menos que haya un argumento válido que afirme lo contrario, debemos aceptar que la premisa (7) es verdadera. El egoísta psicológico no necesita, sin embargo, tomar un camino tan desesperado porque, como hemos visto, la objeción anterior a la premisa (6) no sólo destruye el argumento contra (7), sino también el argumento que usamos para probar que el egoísmo psicológico es falso. Estábamos, por lo tanto, en un error al pensar que podíamos usar ejemplos de actos benévolos para refutar el egoísmo psicológico.

Objeción final: la gente no siempre actúa por amor propio

Nuestro error era insistir en ejemplos de gente que actúa con benevolencia. Necesitamos, más bien, señalar ejemplos claros de gente que actúa de modo contrario a su propia felicidad, porque al comparar tales ejemplos con la premisa (5):

> Si el egoísmo psicológico es verdadero, entonces toda persona actúa siempre para llevar al máximo su propia felicidad.

podemos mostrar claramente que el egoísmo psicológico es falso. Una vez más parece que tenemos ante nosotros un problema sencillamente empírico, y una vez más la respuesta parece ser que hay casos en los que lo menos plausible es afirmar que una persona está satisfaciendo un deseo para su propia felicidad. La gente a veces parece sacrificar su propia felicidad cuando actúa de acuerdo con un sentido del deber para hacer lo que cree que es correcto. Muchos soldados patriotas están convencidos por experiencias íntimas que la guerra es el infierno, aun así son voluntarios para misiones peligrosas que sin duda parecen contrarias a su propio bienestar y felicidad. También ha habido casos de gente decidida a la venganza, a quien no le importa en absoluto lo que le suceda con tal de destruir a alguien. En tales casos parece estar claro que deberíamos concluir que esta gente actúa para satisfacer deseos dirigidos hacia otros en lugar de deseos en beneficio de su propia felicidad. Por consiguiente, una vez más, parece que deberíamos concluir que el egoísmo psicológico es falso.

Al respecto la respuesta casi invariable es que la gente actúa por amor propio incluso en aquellos casos en los que parece evidente que no actúa por amor propio. Una vez dado este paso, el egoísmo psicológico se asemeja a otras dos afirmaciones que se oyen a menudo (a saber, que la gente siempre actúa para satisfacer su deseo más fuerte, y que la gente siempre actúa para reducir la tensión), en las que incluso los casos contrarios más obvios no contradicen la afirmación. Es decir, la teoría se ha vuelto inmune a la refutación empírica. No se afirma simplemente que no ha habido casos reales que refutarían la teoría, sino más bien que ningún caso que pudiéramos concebir la refutaría. A menudo el egoísmo psicológico es sostenido de esta manera, es decir, dogmáticamente, pero cuando lo es, ya no es una teoría empírica científica abierta a una revisión mediante la observación. Se ha vuelto compatible con cualquier cosa que pudiéramos observar, de ahí que deje de ser una teoría de la ciencia empírica de la psicología. Por consiguiente, deja de ser el tipo de teoría que puede ser justificada mediante los hallazgos de la psicología, de manera que dicha ciencia no proporcionará una razón para aceptarla.

¿Debemos rechazar esta forma modificada del egoísmo psicológico como lo hicimos con la versión anterior? A diferencia de esta última, realmente no importa lo que hagamos. Recuérdese que la versión anterior, de ser aceptable, debía usarse como examen de lo que las personas pueden hacer y por lo tanto como medio para rechazar las normas éticas que prescriben acciones incompatibles con lo que hacen. Era, pues, muy relevante para la ética. Pero la presente versión es compatible con cualquier comportamiento que pudiéramos observar, y por lo tanto no puede ser usada para probar las acciones prescritas por normas que compiten con el hedonismo egoísta. El egoísmo psicológico se ha debilitado a tal grado que no puede ayudarnos a decidir entre diferentes normas éticas. De manera que cualquier teórico de la ética puede aceptarlo. Podemos, si queremos, aceptar también esta versión del egoísmo psicológico, pero si lo hacemos, podemos ignorarlo inmediatamente porque no tiene ninguna relación con la ética, o para el caso, con la psicología.

Hemos visto que el egoísta ético no se puede apoyar en el hedonismo egoísta psicológico para justificar su posición. Si la teoría es empírica sin duda parece ser falsa, y si no es empírica no ayuda a proporcionar razones para elegir el egoísmo ético en lugar de

cualquier otra teoría ética. Por consiguiente, el egoísta ético debe encontrar alguna otra manera para justificar su teoría. El único argumento remotamente plausible que queda se basa en el hecho de que cuando alguien nos pregunta por qué hicimos algo, a menudo le respondemos diciendo que lo hicimos porque quisimos, y eso lo satisface. Por ejemplo, si se me pregunta por qué fui al cine anoche en lugar de estudiar, podría responder que tenía ganas de ir al cine o que no quería estudiar, y al responder de esta manera la pregunta queda contestada. Ahora bien, según este argumento, puesto que dicha pregunta exige una justificación de mi acción, he justificado mi acción respondiendo a la pregunta. De manera que he dado una buena razón de lo que hice refiriéndome a lo que quería hacer, así que hacer lo que quiero queda justificado y por lo tanto es lo que debo hacer. Puesto que este argumento, al que podemos llamar argumento de las buenas razones, conlleva dos errores relacionados con nuestros actuales intereses, debemos examinar el argumento con cierto cuidado.

El argumento de las buenas razones

Lo esencial del argumento puede resumirse como sigue:

1. Si deseo hacer algo (hacer algo para obtener placer), entonces puedo justificar el hacerlo refiriéndome al deseo (placer).
2. Si puedo justificar el hacer algo, entonces tengo buenas razones para hecerlo.
3. Si tengo buenas razones para hacer algo, entonces es lo que debo hacer.

   Por lo tanto

4. Si deseo hacer algo (hacer algo para obtener placer), entonces es lo que debo hacer.

Este argumento, como el anterior, no justifica el egoísmo ético, pero por razones diferentes. En primer lugar, proporciona sólo una condición suficiente para la obligación, mientras que el egoísmo ético tembién plantea una condición necesaria. Es cierto que éste no es un punto vital, porque podemos diseñar un argumento paralelo que nos permita concluir que si no deseo hacer algo

entonces no es lo que debo hacer. La segunda razón es que el egoísmo ético se refiere a lo que lleva al máximo mi placer y no a lo que simplemente me proporciona placer. Podemos determinar esto, sin embargo, refiriéndonos a lo que debo desear y a lo que hago para llevar al máximo mi placer. Supongamos, pues, que a partir de este argumento, junto con el argumento negativo paralelo, podemos inferir que el egoísmo ético es verdadero. ¿Pero es sólido este argumento?

Objeción: desear hacer algo no justifica el hacerlo

Hemos basado la premisa (1) en el hecho de que muy a menudo podemos responder a un "¿por qué?" diciendo sin más que lo hicimos porque quisimos. Así que con frecuencia podemos responder a una exigencia de justificación con dicha respuesta. Pero hemos inferido de ello que damos una justificación de lo que hacemos cada vez que respondemos de esta manera. Hay dos razones por las que ésta es una inferencia equivocada. La primera es que, cuando respondo a una pregunta como "¿por qué fuiste al cine en lugar de estudiar?" diciendo "porque quise" o "porque me dieron ganas", mi respuesta no da una buena razón de lo que hice, sino que más bien sirve para rehusarme a dar una razón para afirmar que no se necesita ninguna. Funciona más como "no hay razón", "no sé", "porque sí", o incluso como un encojerse de hombros. Así pues, cuando alguien responde de esta manera no está justificando su acción, sino que más bien está afirmando que no hay nada que justificar o está rehusándose a dar una justificación. Una respuesta semejante puede impedir que se continúe preguntando, pero no justifica la acción. Esto puede ilustrarse mediante un ejemplo diferente. Supóngase que a alguien se le preguntara por qué le disparó a tal anciana cuando cruzaba la calle y que respondiera que le dieron ganas y no dijera nada más. Igualmente podría haberse encogido de hombros, porque en ninguno de los dos casos justificaría lo que hizo. En este ejemplo no nos satisface su respuesta porque aquí, a diferencia del primer ejemplo, se le pide una justificación y no da ninguna. De manera que aunque algunas veces podemos responder, cuando se nos exige una justificación, hablando de nuestros deseos y de lo que nos place, no hemos dado una justificación de nuestras acciones, porque dicha respuesta es adecuada sólo cuando no se

requiere ninguna justificación. La segunda razón es que, por otra parte, aunque estuviéramos de acuerdo en que a veces podemos justificar nuestras acciones de este modo, el ejemplo del disparo demuestra que muchas veces no podemos. Hay situaciones en las que sólo yo soy afectado, de manera que los únicos factores moralmente pertinentes son mis propias preferencias. Pero donde otros son afectados hay otros factores moralmente pertinentes. Así, podemos rechazar la premisa (1) y con ella este argumento del egoísmo ético.

Antes de continuar debemos señalar también que la premisa (3) es falsa, porque esto acentúa una distinción importante. Es verdad que si tengo una buena razón para hacer algo, entonces me está permitido hacerlo, esto es, no es incorrecto que lo haga. Pero de ello no se sigue que siempre sea algo que deba hacer. Frecuentemente cuando justificamos una acción mostramos que no está prohibida y no que es obligatoria. Por ejemplo, parece que muchas veces la gente puede dar buenas razones para no ayudar a alguien que es atacado por una banda de asesinos en algún rincón de una gran ciudad. Pero aunque dichas razones muestren que no tiene la obligación de ayudar, y que por lo tanto le está moralmente permitido no ayudar, no mostrarían que tenía la obligación de no ayudar. Una vez más debemos distinguir entre 'no tener la obligación de hacer' y 'tener la obligación de no hacer', para enfatizar que, si bien la persona que en este caso no ayuda no debe sentirse inmoral, tampoco debe sentirse particularmente moral.

Rechazo del hedonismo egoísta: prescribe actos moralmente repugnantes

No hemos encontrado ninguna manera de justificar las especies de egoísmo ético que hemos denominado hedonismo egoísta. ¿Debemos rechazarlo? Hemos estado operando bajo el principio de que si una norma ética prescribe ciertas acciones que una persona considera que son moralmente incorrectas, y creer esto no es incompatible con sus otras creencias, entonces esta persona tiene alguna razón para rechazar la norma. En este caso, además, no hay argumentos compensatorios a favor del hedonismo egoísta. Por otra parte, las acciones prescritas por esta norma, creemos, serían aquellas que prácticamente cualquiera consideraría moralmente incorrectas. Así pues, considérese a un sádico o a alguien que odie a toda una raza. El catálogo de placeres sádicos que se encuentra en *Justine* del Marqués de Sade es suficiente para mostrar que muchas acciones que le dan placer a cierta gente son, no obstante, moralmente repugnantes para prácticamente todo aquel que considere el asunto. El placer que algunos nazis encontraban en torurar, mutilar y matar judíos, las actitudes de terribles asesinos y los ostentosos y descarados asesinatos de gente negra por parte de ciertos sureños blancos, dan testimonio de que el hedonismo egoísta no sólo pemitiría, sino que también haría obligatorios algunos de los crímenes más horrendos que se han cometido. Deberíamos, pues, concluir no sólo que hay razones para rechazar esta norma, sino también que el hedonismo egoísta debe ser rechazado sencillamente porque, al hacer del placer de cada persona su guía acerca de lo que es correcto e incorrecto, prescribe el tipo de egoísmo que ignora la felicidad y bienestar de cualquier otra persona.

Egoísmo ético no hedonista

Hemos rechazado el hedonismo egoísta que es una de las formas del egoísmo ético, pero ¿también deberíamos rechazar el egoísmo ético en general? Para responder a esto debemos hacer lo que hicimos al evaluar el hedonismo egoísta, esto es, averiguar si hay algunos argumentos que lo justifiquen y averiguar si prescribe algunas acciones de cuya falsedad estemos convencidos. Hemos definido el egoísmo ético como la teoría que hace la siguiente afirmación:

> Cada persona debe actuar para llevar al máximo su propio bien o bienestar.

En relación con la norma que usamos para el hedonismo egoísta tenemos la siguiente afirmación:

> Una persona debe realizar una acción si y sólo si lo hace para llevar al máximo su propio bienestar (esto es, si y sólo si lo hace para llevar al máximo su propio interés).

Hemos llegado a esta norma sustituyendo 'bienestar' por 'placer'. Por consiguiente, podemos llegar a los argumentos del egoísmo

ético mediante la misma sustitución. Lo que encontramos, pues, es un argumento basado en la teoría de que siempre actuamos a favor de nuestro propio bienestar e interés en nosotros mismos, y un argumento basado en la afirmación de que podemos justificar nuestras acciones refiriéndonos al interés en nosotros mismos. Dejaremos que el lector demuestre que los argumentos de esta forma no son mejores que los de la forma anterior. En consecuencia, si la teoría general del egoísmo ético prescribe acciones de las que estamos seguros que son moralmente incorrectas, podemos rechazarlo junto con el hedonismo egoísta.

Objeción al egoísmo ético: prescribe actos moralmente repugnantes

Lo primero que hay que señalar al examinar lo que el egoísmo ético prescribe es que no prescribe muchas de las acciones específicas prescritas por el hedonismo egoísta, porque lo que me proporciona el placer máximo a menudo no es lo que lleva al máximo mi bienestar. Esto es especialmente evidente si identificamos nuestro bienestar e interés en nosotros mismos con la salud y las capacidades mentales y físicas. Algunas personas eligen entre, por un lado, una vida de intensos placeres en la que su salud se deteriora y en la que no desarrollan sus capacidades, y, por el otro, una vida de encierro y a menudo ardua y reglamentada en la que conservan su salud y desarrollan sus capacidades. No es improbable que el primer tipo de vida, aun reducida considerablemente por una muerte temprana —especialmente si sobreviene rápidamente y sin dolor— contendría más placer que el segundo. Pero este último lleva más al bienestar de la persona. De modo que estas dos normas diferentes podrían a menudo diferir en cuanto a lo que prescriben, de manera que los ejemplos que usamos contra el hedonismo egoísta no pueden usarse en la forma presente contra el egoísmo ético. Sin embargo, se pueden encontrar ejemplos que proporcionarán bases para rechazar el egoísmo ético. Un ejemplo es el caso en el que tres personas tienen una enfermedad que es fatal a menos que tomen ciertas pastillas. Una de estas personas, desconocida para todos los demás, tiene las únicas tres pastillas disponibles, y sabe que si una persona toma una tiene 90 por cierto de probabilidades de sobrevivir a la enfermedad, que si toma dos tiene 94 por ciento de probabilidades, y que si se toma las tres tiene el 99 por ciento de probabilidades. ¿Qué es lo que debe hacer? Parece claro que debe dar a cada persona una pastilla. Pero el egoísmo ético prescribe que lleve al máximo su propio bienestar; que en este caso debe tomarse las tres pastillas y dejar morir a los otros dos.

La idea de Platón sobre la moralidad y el interés por uno mismo

A estas alturas parece haber sólo una respuesta al egoísta ético y ésta es la afirmación de que tomar las tres pastillas realmente no redunda en el propio interés de la persona, pero no está claro cómo puede defenderse esto. La mayoría de los filósofos modernos no ha tratado de defenderlo y en general ha rechazado el egoísmo ético. Sin embargo, esto no es verdad en relación con el antiguo filósofo griego Platón. Le interesaban los intentos por justificar la moralidad o inmoralidad de las acciones y pensaba que una manera de hacerlo, y tal vez la única, era establecer que las acciones morales benefician al que las realiza y las acciones inmorales lo perjudican. Esto es, intentó mostrar que actuar moralmente redunda en el interés del que realiza la acción y que actuar inmoralmente va en contra de su interés, a pesar de lo que frecuentemente parece. Si hubiera tenido éxito, entonces podría afirmarse que tendríamos la mejor defensa posible de la moralidad, porque si pudiéramos convencer a alguien de que actuar moralmente lo beneficia, entonces sería un tonto si no actuara moralmente.

Podemos ver el argumento de Platón leyendo un pasaje del debate entre Sócrates, que expresa el punto de vista de Platón, y Polo en el diálogo platónico *Gorgias*. En esta parte del diálogo Sócrates trata de mostrarle a Polo que lo peor que puede sucederle a una persona es cometer un acto injusto o inmoral y escapar al castigo correspondiente. De manera que la persona que comete una cadena interminable de horrendos crímenes contra la humanidad, que escapa al castigo y vive una vida lujuriosa de tranquilidad y placer que parece gozar completamente, está, según Sócrates, en una posición peor que una persona que cometió los mismos crímenes y que es aprehendida y castigada. Además, ambas personas están en una posición peor que una persona que siempre actúa con justicia y que a causa de ello vive toda su vida en un dolor interminable y trabajando penosamente. Así pues, según

Sócrates, sin importar lo que pudiera parecer actuar con justicia, siempre redunda en el interés de uno. Podemos ver cómo Sócrates argumenta en favor de esta posición poco plausible a partir de las siguientes líneas:

Sócrates: Considera de este modo la cosa: ¿ves tú, en el terreno de la riqueza, algún otro mal que la pobreza?

Polo: No, no hay mayor mal.

S: Y en el mundo del cuerpo, ¿dirías que el mal es la debilidad, la enfermedad, la fealdad y cosas por el estilo? ¿Y no te imaginas que el alma tiene asimismo un mal que le es propio?, ¿y a esto lo llamarías injusticia e ignorancia y cobardía y cosas por el estilo?

P: Seguramente.

S: Pues bien: ¿has hablado de tres males correspondientes a tres elementos —riquezas, cuerpo y alma—, a los cuales llamamos pobreza, enfermedad e injusticia?, ¿y cuál de los males es el más penoso? ¿No es acaso la injusticia y, en general, el mal del alma?

P: Con mucho, el más vergonzoso.

S: Y si es el más vergonzoso, será también el peor.

P: ¿Qué quieres decir Sócrates?

S: Quiero decir que lo más vergonzoso, como hemos convenido anteriormente sin excepción, es lo que depara el mayor dolor o el mayor perjuicio o ambas cosas a la vez. Acabamos de convenir en que lo más vergonzoso es la injusticia y todo mal del alma ¿No es verdad que es lo más vergonzoso, o bien porque es lo más doloroso y ocasiona un dolor excesivo, o bien porque es lo más perjudicial, o bien ambas cosas?

P: Sin duda.

S: ¿Por lo tanto, ser injusto, intemperante, cobarde e ignorante, es más doloroso que ser pobre y que estar enfermo?

P: No, Sócrates, el dolor no parece derivarse de tus premisas.

S: La maldad del alma, pues, siendo el más vergonzoso de todos los males, sin serlo (como tú sostienes) en virtud de su dolor, su causa debe ser algún perjuicio y mal enorme de magnitud inenarrable. ¿Y debo asumir que aquello que es lo más grande en perjuicio será el mayor de los males?

P: Sí.

S: Así, pues, ¿la injusticia, la intemperancia y en general las depravaciones del alma, son el mayor de los males?

P: Evidentemente que sí.

S: Pues bien: ¿qué arte nos libera de la pobreza? ¿No es acaso el arte de hacer dinero? ¿Y cuál nos libera de la enfermedad? ¿No es acaso el arte de la medicina? ¿Y cuál nos aparta del vicio y de la injusticia? Si no eres capaz de responder de inmediato, pregúntate ¿adónde llevamos a los enfermos y a quién acudimos?

P: Al médico, Sócrates.

S: ¿Y adónde conducimos a las personas que actúan injusta o intemperantemente?

P: Ante los jueces, querrás decir.

S: Quienes habrán de castigarlos, ¿no es así?

P: Sí.

S: ¿Y no es verdad que los que castigan rectamente a otros lo hacen de acuerdo con ciertas normas de justicia?

P: Claro que sí.

S: Así, pues, ¿entonces el arte de hacer dinero libera de la pobreza, la medicina de la enfermedad y la justicia de la intemperancia y la injusticia?

P: Es evidente.

S: ¿Y cuál es entonces la mejor de las tres cosas?

P: La justicia supera con mucho a las otras dos, amigo Sócrates.

S: Y la justicia, si es la mejor, proporcionará el mayor placer o la mayor utilidad o ambas a la vez. Pero ¿es acaso un placer ser curado y gozan aquellos que son curados?

P: Me parece que no.

S: Pero ¿es entonces útil?

P: Sí.

S: Sí, porque el paciente se libera de un gran mal. ¿Vale por eso la pena que soporte el dolor y sane?

P: Sin duda.

S: Y ¿quién será el hombre más feliz en lo que al cuerpo se refiere, el que ha sido curado, o el que nunca ha estado enfermo?

P: Sin duda el que nunca ha estado enfermo.

S: Sí, porque sin duda la felicidad no consiste en liberarse de los males, sino en no haberlos tenido nunca. Y ahora imagina a dos hombres que tienen un mal en el cuerpo o en el alma, y que uno de ellos está siendo tratado y liberado del mal y que el otro no está siendo tratado y conserva el mal, ¿cuál de ellos es el más desgraciado?

P: Sin duda el que no ha sido tratado.

S: Y, ¿no hemos convenido en que el castigo es la liberación del mal mayor que es el vicio? Porque la justicia nos corrige y nos hace más justos y es la medicina para nuestros vicios. Entonces aquel que no tiene vicios en su alma es quien ocupa el primer lugar en la escala de la felicidad; pues ya se ha mostrado que los vicios son el mayor de los males y quien se libera del vicio, es decir aquel que es amonestado, reprendido y castigado, ocupa el segundo lugar. Entonces, ¿el que peor vive es el que, siendo injusto, no es liberado de la injusticia?

P: Así parece sin duda.[6]

[6] Adaptado, con cambios, de *The Dialogues of Plato*, B. Jowett (ed.). Random House, Nueva York, 1937, Vol. I, pp. 537–39.

Dejaremos que el lector descubra las fallas en el camino por el que Polo se dejó conducir hasta la posición de Sócrates, pero debe señalarse aquí que incluso si Sócrates hubiera tenido éxito al justificar su posición, lo habría tenido sólo despojando al egoísmo ético de todo valor en tanto norma moral. Sócrates afirma que ser justo o moral es lo más benéfico para el alma y por lo tanto para los seres humanos, a pesar de que parezca ser lo contrario. Así pues, debemos averiguar qué es lo que redunda en nuestro mayor interés averiguando qué es lo correcto. Esto es, debemos saber qué es correcto con el fin de averiguar qué es lo mejor para nosotros mismos, porque sin importar qué pueda parecer más benéfico, no lo es si es injusto. De manera que en lugar de que el interés en uno mismo proporcione el criterio de lo que es correcto como lo exige el egoísmo ético, necesitaríamos alguna norma ética independiente para determinar lo que es correcto con el fin de descrubrir qué es lo que realmente redunda en nuestro interés. Platón, haciendo de lo que es correcto la base para decidir lo que es más benéfico, ha hecho imposible utilizar el egoísmo ético como criterio para decidir lo que es correcto.

CONCLUSIÓN ACERCA DEL EGOÍSMO ÉTICO: DEBE SER RECHAZADO

Puesto que parece no haber mejor manera de justificar la teoría general del egoísmo ético que la de justificar esa rama del egoísmo que hemos llamado hedonismo egoísta, debemos concluir que el egoísmo ético debe ser rechazado. Esto es así porque no hay un argumento válido para apoyarlo y porque prescribe ciertas acciones moralmente repugnantes. Éstas son acciones que, si volvemos a los ejemplos pertinentes, encontramos que tienen una característica moralmente pertinente en común. En cada caso la acción que prescribe el egoísmo ético es moralmente repugnante porque la norma ignora la felicidad y el bienestar de otras personas afectadas por la acción prescrita. En suma, la norma del egoísmo ético parece estar equivocada porque ignora un ingrediente de la moralidad que parece ser esencial, a saber, la imparcialidad. Al decidir lo que se debe hacer parece que cada persona que puede ser afectada por la acción debe ser tomada en cuenta. Nadie debe ser ignorado y nadie debe tener un rango privilegiado. Pasemos

a una teoría que incorpora explícitamente la imparcialidad a su norma.

El utilitarismo: la versión de Bentham

Utilitarismo no es sólo el nombre de una teoría ética particular, sino que es el nombre de una doctrina según la cual las reformas sociales deben alcanzarse haciendo coincidir las acciones de las personas y de los gobiernos con el principio ético de la utilidad. Este principio, en tanto arma ética y social para lograr una reforma, fue expresado con elocuencia por vez primera en la obra de Jeremy Bentham, quien lo definió de la siguiente manera:

> Por principio de utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción de acuerdo con la tendencia que parece aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión; o, lo que es lo mismo, dicho con otras palabras, que promueve o se opone a esa felicidad. Digo cualquier acción y por lo tanto no sólo toda acción de un individuo particular, sino toda medida de gobierno.[7]

Como pudo darse cuenta el propio Bentham, sería más perspicuo llamar a su principio ético principio de la mayor felicidad, en lugar de principio de la utilidad, porque concierne a la felicidad, al placer y al dolor de las partes afectadas por las acciones. Y, como lo dijo en una nota al pie añadida posteriormente,

> La palabra 'utilidad' no indica claramente las ideas de *placer* y *dolor* como lo hacen las palabras 'felicidad' y 'dicha'; tampoco nos conduce a la consideración del *número* de los intereses afectados; el *número*, en tanto circunstancia que contribuye, en la mayor proporción, a la formación de la norma aquí discutida; *norma de lo correcto e incorrecto*, por medio de la cual la conveniencia de la conducta humana, en toda situación, puede ser puesta a prueba convenientemente.[8]

Es importante, pues, notar que el utilitarismo, que es la teoría que propone el principio de la utilidad como la norma ética correcta,

[7] Bentham, *The Utilitarians*, ed. cit., pp. 17-18.
[8] *Ibid.*, p. 291.

equipara la utilidad de algo con su tendencia a producir felicidad o placer. Así pues, la palabra 'utilidad', como la usaremos aquí, no equivale a 'provecho', de manera que cuando consideremos la utilidad de algo no estaremos considerando qué uso tiene o cuán provechoso es, sino su relación con la producción de felicidad.

El principio de utilidad

Tratemos de exponer claramente la norma utilitaria. Una primera aproximación es la siguiente:

> Una acción debe ser realizada si y sólo si lleva al máximo el placer de las partes afectadas por la acción.

Este enunciado puede, sin embargo, ser más preciso si se especifica qué es lo que cuenta como una parte afectada. Para muchos puede parecer evidente que se refiere a personas, pero Bentham se dio cuenta de que el Estado o comunidad como un todo puede ser una parte interesada y afectada. Hay, por ejemplo, crímenes contra el Estado, y algunos jefes de Estado han insistido en que los intereses del Estado son diferentes de los intereses de los ciudadanos. De manera que algunos líderes han exhortado a los ciudadanos a sacrificarse por la patria, esto es, a sacrificar su propia felicidad, incluso su vida, por el Estado. Ha habido gente que afirma que el Estado no es sólo un individuo distinto, sino que es un individuo de mayor valor que cualquiera e incluso que todos sus ciudadanos. Sin duda es importante, pues, para nuestros propósitos, si hemos o no de contar al Estado o a la comunidad, al formular esta norma, como un individuo afectado aparte. Bentham se dio cuenta de esto y aclaró lo que quería decir con 'parte'.

> La comunidad es un *cuerpo* ficticio compuesto por las personas individuales que se considera que constituyen, por decirlo así, sus *miembros*. ¿Cuál es entonces el interés de la comunidad? —La suma de los intereses de los diversos miembros que la componen.[9]

Según Bentham, pues, no necesitamos considerar al Estado como una parte afectada que está separada, así que podemos cambiar la norma de tal modo que leamos

[9] *Ibid.*, p. 18.

> Una acción debe ser realizada si y sólo si lleva al máximo el placer de aquella gente que es afectada por la acción.

Esta formulación sigue siendo ambigua, sin embargo, porque podría interpretarse que establece que una acción es correcta sólo si el placer de cada persona afectada es llevado al máximo. Esto no sólo no es lo que Bentham quiso decir, sino que es una norma que muy raramente podría cumplirse. En la mayoría de las situaciones no es posible llevar al máximo la felicidad o el placer de *cada* persona involucrada. Generalmente alguien quedará menos que completamente satisfecho con lo que pasa. Lo que Bentham quiere decir es que la acción que debe realizarse en una situación particular es aquella que lleva al máximo la suma total del placer producido. Así que, si bien en muchas situaciones algunos de los afectados serán infelices y experimentarán dolor, podríamos tratar de describir las acciones correctas como aquellas que llevan al mínimo el número de personas infelices y que experimentan dolor. No obstante, incluso esta modificación no es totalmente correcta porque una acción que ocasiona que varias personas tengan un ligero dolor de cabeza es mejor que una acción en la que, bajo las mismas circunstancias, sólo una persona sufre un dolor casi intolerable. De manera que no debemos considerar simplemente cuánta gente recibe placer o dolor de la acción, sino también cuán intenso es cada placer o dolor. Así pues, sostengamos que el principio considera el monto total de placer y dolor producidos, donde el monto es una función entre la intensidad experimentada por persona y el número de personas afectadas. Podemos ahora establecer el principio de la siguiente manera:

> Una acción debe ser realizada si y sólo si lleva al máximo el monto total de placer de aquellas personas afectadas por la acción.

Pero todavía no hemos terminado de rectificarlo. Aunque pueda parecer obvio que el razgo de la moralidad que vimos que faltaba al egoísmo ético —es decir, la imparcialidad— está incluido en la formulación anterior del principio utilitarista, aún queda lugar para la parcialidad. Cómo lleguemos al monto total puede depender de varios factores, incluyendo el que le demos o no el mismo

peso a cada persona afectada. En una sociedad en la que algunas personas sean consideradas como ciudadanos de segunda, alguien que utilice la última versión de este principio podría medir el porcentaje total de placer o dolor al que contribuye cada persona de acuerdo con su condición como ciudadano hecho y derecho o como ciudadano de segunda. Parece claro que el placer y el dolor de los negros en muchas partes de Estados Unidos no se toman en cuenta sobre las mismas bases que los placeres y dolores de los blancos. También hay ejemplos en los que los placeres de los reyes cuentan más que los de sus súbditos. Bentham, sin embargo, no quiere una división semejante, de manera que debemos exponer el factor de la imparcialidad explícitamente. Esto nos proporcionará la versión final del principio de utilidad:

> Una acción debe ser realizada si y sólo si lleva al máximo el monto total de los placeres de aquellas personas afectadas por la acción, contando a cada persona como una y a ninguna persona como más de una.

Usaremos este enunciado en nuestra evaluación crítica de la norma de Bentham, cuyas pruebas ofrecidas para apoyarla pasaremos a examinar.

Argumentos en favor del principio de utilidad

Como lo notó Bentham, pueden ofrecerse dos tipos de pruebas en defensa de una principio ético —a una la llamó prueba directa, a la otra la podemos llamar prueba indirecta. El primer tipo de prueba es una prueba deductiva en la que la conclusión es el principio mismo. Así que este tipo de prueba argumenta directamente a favor del principio. En una prueba indirecta el principio es apoyado indirectamente refutando objeciones en contra de él y mostrando que hay objeciones a las alternativas opuestas. Esta es la manera como argumentamos al evaluar críticamente las diversas posiciones propuestas como soluciones al problema mente-cuerpo y la manera como hemos enfocado las diversas teorías éticas. Obviamente una prueba indirecta no puede proporcionar un argumento tan riguroso o bases tan sólidas, como una prueba directa. Empecemos por ver si hay algunas pruebas directas disponibles para el principio de utilidad.

Pruebas directas en favor del principio de utilidad: derivación de 'debe' a partir de 'es'

Bentham pensaba que no había pruebas directas para su principio, "porque lo que se usa para probar cualquier otra cosa, no puede por sí mismo ser probado: una cadena de pruebas debe tener un comienzo en algún lugar".[10] Lo que a Bentham le importa aquí es que él está proponiendo el principio de utilidad como la norma ética básica o última. Por lo tanto, si bien otros principios éticos pueden deducirse de su principio, éste no se deduce de ningún otro principio ético. Aunque podamos deducir ciertas obligaciones de ciertas normas éticas y tal vez estas normas de otras, el proceso de deducción debe empezar por uno o más principios éticos que no son deducibles de otros. Éstos son los principios básicos. Para Bentham, como para la mayoría de los teóricos de la ética, sólo hay un principio básico y éste no puede deducirse de un principio ético más básico.

A alguien puede ocurrírsele que si bien el principio ético básico no puede deducirse de otros principios éticos, esto no muestra que el principio básico no pueda ser deducido de ninguna premisa en absoluto. Por cierto, ¿por qué el principio ético básico no puede ser deducido de algunas premisas objetivas acerca de cómo son las cosas? Se ha tratado de hacer esto. La gente ha tratado de deducir las obligaciones morales a partir de la naturaleza de los seres humanos, de los hechos de la evolución, o de hechos acerca de las sociedades, culturas y clases económicas. En cada caso, la gente ha tratado de deducir un enunciado normativo del deber, a partir de un enunciado fáctico del ser.

Objeción de Hume: ningún 'debe' se deduce de 'es'

Uno de los primeros en arrojar la sospecha sobre la deducción de 'debe' a partir de 'es' fue David Hume, quien dijo:

> En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de razonar estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de

[10] *Ibid.*, p. 19.

> las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes.[11]

Hume hace aquí la observación lógica de que ningún enunciado del deber, esto es, aquel que *sólo* hace una afirmación sobre el deber y por lo tanto no una afirmación fáctica, se deduce lógicamente de un enunciado fáctico del ser, esto es, aquel que *sólo* hace una afirmación fáctica y por lo tanto no una afirmación sobre el deber. Para ver aquí la idea de Hume, considérense dos proposiciones cualesquiera, P y Q, e imagínese que Q es deducible lógicamente de P. Si lo es, entonces se deducirá una autocontradicción explícita de la conjunción de P y *no* Q. Por ejemplo, sea P = 'está lloviendo y está nublado' y sea Q = 'está lloviendo'. Debe ser obvio que P implica Q o, dicho de otra manera, que Q es deducible de P. Después de todo, P es una conjunción y Q es uno de los conjunctos. Ahora considérese la conjunción P y *no* Q. En palabras sería:

> Está lloviendo y está nublado y no está lloviendo.

Debe estar claro que de esta proposición podemos deducir la autocontradicción explícita,

> Está lloviendo y no está lloviendo,

ya que, una vez más, las proposiciones conjuntivas incluyen el conjunto relevante. Esto ilustra la idea clave de que si Q es deducible de P, entonces se deduce una autocontradicción de la conjunción de P y *no* Q.

Podemos entender el punto de vista de Hume utilizando esta idea clave y razonando retrospectivamente, por así decirlo. Supóngase que tenemos una afirmación puramente fáctica sin un

[11] D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford University Press, Nueva York, 1960, p. 469. Traducción española de Félix Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 689–90.

'debe' tal como la proposición *A*, que es 'Ayudar a los demás es llevar al máximo la felicidad' y una afirmación normativa sobre el deber, *no B*, que es 'No debemos ayudar a los demás'. Lo primero que hay que notar es que la conjunción de *A* y *no B* no es una autocontradicción. Por otra parte, ninguna autocontradicción se puede deducir de la conjunción de *A* y *no B* tomada en sí misma. De tal modo que (aquí es donde entra el razonamiento retrospectivo) dado lo que llamamos la 'idea clave', podemos inferir que *B* no se deduce de *A*. Y, diría Hume, lo que aquí vale para las proposiciones *A* y *B* vale en general, esto es, para cualquier par de proposiciones en el que una de ellas sea una afirmación puramente fáctica y la otra puramente normativa, es decir, una afirmación sobre el deber. Ninguna afirmación sobre el deber puede deducirse de una afirmación puramente fáctica. De ahí que no podamos deducir que una acción deba ser realizada a partir de la premisa de que lleva al máximo la felicidad general o el monto total de placer.

Aún no hemos llegado a una conclusión acerca del principio de utilidad o de alguna otra norma ética, porque dichas normas generalmente incluyen tanto afirmaciones sobre el deber como afirmaciones sobre el ser (afirmaciones fácticas). Sin embargo, podemos usar la conclusión de Hume para sacar otra acerca de las normas éticas. Supongamos que *D* es un enunciado sobre el deber, que *O* es un enunciado fáctico que consta de una conjunción de enunciados verdaderos sobre el ser que contienen afirmaciones fácticas, y que *N* es una norma ética tal que *D* o algún otro enunciado sobre el deber se deduce de *N*, dependiendo de qué enunciados fácticos estén conjuntados con *N*. De manera que si *N* fuera el principio de utilidad y *O* incluyera el enunciado O_1, '*A* es una acción que lleva al máximo el monto total del placer', entonces podríamos deducir *D*, esto es, '*A* debe ser realizada'. Ahora hemos visto que ningún enunciado sobre el saber es deducible de ningún enunciado puramente fáctico. Por consiguiente, *D* no puede deducirse sólo de *O*, pero, podemos suponer, *D* puede deducirse de *N* y *O*. De ello podemos concluir que *N*, la cual vale para cualquier norma ética, no puede deducirse sólo de *O*, es decir, de la conjunción de todos los enunciados fácticos verdaderos.

Así pues, ninguna norma ética puede deducirse de ninguna y ni siquiera de todas las premisas fácticas verdaderas.[12]

Aquí el razonamiento es un tanto intrincado. Sin embargo, puede ser simplificado de la siguiente manera: supóngase que *N* es una norma ética como el principio de utilidad, que *O* es la conjunción de todas las afirmaciones fácticas verdaderas, y que *D* es una afirmación acerca del deber. Suponiendo que *O* incluya O_1 como un conjuncto, tenemos

1. *D* puede deducirse de la conjunción de *N* y *O*.

Ahora ya sabemos, por un argumento expuesto antes en las páginas 483–484 que ninguna afirmación puramente fáctica trae consigo una afirmación puramente normativa. Así que podemos decir:

2. No es el caso que *D* pueda deducirse de *O*. (Igualmente: no es el caso que *O* implique *D*.)

De (1) y (2) queremos concluir que

3. No es el caso que *N* (una norma ética) pueda deducirse de *O* (el conjunto de todas las afirmaciones fácticas verdaderas).

Para ver cómo se puede sacar esta conclusión a partir de (1) y (2), podemos usar una prueba indirecta o argumento. Esto es, podemos empezar suponiendo exactamente lo *opuesto* a (3), a saber:

4. $\bar{N}$ puede deducirse de *O*.

Ahora podemos admitir sin duda que

5. *O* puede deducirse de *O*.

Pero, si *N* puede deducirse de *O*, y *O* puede asimismo deducirse de *O*, entonces también puede deducirse su conjunción. Es decir que de (4) y (5) obtenemos

6. La conjunción de *N* y *O* puede deducirse de *O*.

Nótese, sin embargo, que cuando se toman juntos (6) y (1), obtenemos directamente

7. *D* puede deducirse de *O*.

[12] Para una discusión sobre la deducibilidad véase el Capítulo 1, pp. 44–45.

El paso de (1) y (6) no es sino un tipo de silogismo hipotético: si la conjunción de *N* y *O* puede deducirse de *O* [=(6)], y *D* puede deducirse de la conjunción de *N* y *O* [=(1)], entonces *D* puede deducirse de *O* [=(7)].

El enunciado (7), sin embargo, es exactamente lo opuesto a (2). Estos dos enunciados tomados juntos equivalen a una contradicción, esto es, al resultado de que *D* puede y no puede deducirse de *O*. Derivamos esta contradicción introduciendo (4), la cual, hemos de recordar, es exactamente lo opuesto a (3). De manera que podemos concluir que (4) es aquí, por decirlo así, el culpable lógico. De las premisas (1), (2) y (4) encontramos que podemos deducir una autocontradicción. Así pues, usando exactamente el mismo razonamiento que usamos anteriormente para discutir 'es' y 'debe', podemos concluir que (3) puede deducirse de la conjunción de (1) y (2).

Otra objeción: la falacia naturalista (de la definición)

Hemos visto que ninguna norma ética última puede deducirse de ninguna otra norma ética y que ninguna norma ética puede deducirse de premisas puramente fácticas. Parecería, pues, que podríamos concluir que no hay prueba directa posible para una norma ética última. Sin embargo, dicha conclusión sería prematura. Si bien ningún enunciado acerca del deber y ninguna norma ética puede deducirse de un conjunto de premisas que sean en su totalidad enunciados fácticos acerca del ser, podría no obstante ser verdad que agregando solamente ciertas premisas analíticas pudiéramos deducir algunos enunciados acerca del deber o alguna norma ética. Si esto puede hacerse, entonces, puesto que la premisa adicional es lógicamente necesaria, podemos concluir que es lógicamente necesario que si las premisas objetivas son verdaderas, entonces también lo es la conclusión acerca del deber. Esto es, la premisa objetiva implicaría la conclusión acerca del deber, y, después de todo, 'debe' podría derivarse de 'es'.[13]

Para ver cómo puede aplicarse lo anterior a 'debe' y 'es', consideremos el siguiente argumento:

[13] Para una discusión acerca de la analiticidad y la implicación, véase el Capítulo 1, pp. 31–45.

1. *a* es una acción que lleva al máximo el monto total de felicidad.

   Por lo tanto

2. *a* debe ser realizada.

Este argumento con una premisa objetiva acerca del ser y una conclusión acerca del deber es inválido. Pero si añadimos como premisa:

3. Todo aquello que lleve al máximo el monto total de felicidad es lo que debe ser realizado,

entonces el argumento es válido. Y si (3) es un enunciado analítico y por lo tanto necesariamente verdadero, entonces podemos concluir que (1) implica (2). Por consiguiente, alguien podría ofrecer el argumento anterior para mostrar cómo es que 'debe' puede derivarse de 'es'. Esto, desde luego, hace surgir la pregunta de si (3) es analítica, es decir, un enunciado cuya verdad puede establecerse apelando solamente a la lógica y al significado de los términos. Algunas personas parecen haber pensado que así es, y esta opinión ha sido atribuida a Bentham a pesar de que piense que el principio de utilidad necesita una prueba indirecta. Debemos, por lo tanto, examinar la afirmación de que (3) es analítica, porque si lo es, entonces no tenemos que seguir adelante en nuestra búsqueda de una norma ética justificable.

Algunos podrían argumentar que (3) es analítica sobre la base de que, en primer lugar, es analítico que lo que debe realizarse es lo que lleva al máximo lo que es bueno, y en segundo lugar, de que la felicidad general es, por definición, lo que es bueno. Ésta es la manera cómo G. E. Moore interpreta a Bentham cuando afirma que Bentham, como muchos otros, comete lo que Moore llama la "falacia naturalista".[14] Según Moore esta falacia es cometida por cualquiera que defina un término ético como 'bueno', 'correcto' o 'incorrecto' mediante términos puramente fácticos o descriptivos, y que por lo tanto no tienen una fuerza evaluadora. De manera que se comete la falacia naturalista cuando alguien define términos éticos tales como 'bueno' usando sólo términos empíricos tales como 'placer', 'felicidad', 'deseo' o 'interés'. Sin

[14] Véase G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Nueva York, 1960, pp. 5-21.

embargo, la falacia no está limitada a esas definiciones que contienen solamente términos naturalistas, es decir, empíricos. Se ha señalado que esta falacia podría llamarse mejor falacia de la definición porque, como dice el propio Moore, se comete toda vez que alguien define un término evaluador tal como 'bueno' mediante un término no evaluador.[15] De modo que no sólo las definiciones naturalistas o empíricas, sino también las definiciones metafísicas y religiosas, implicarían la falacia. Así que si Moore está en lo correcto, al definir 'bueno' como 'lo que Dios quiere', comete la misma falacia que si lo define como 'placer'.

Ahora debemos preguntarnos por qué piensa Moore que cualquiera de dichas definiciones es falaz. Su primera razón es que cualquiera de dichas definiciones haría de muchas preguntas abiertas o discutibles, preguntas cerradas y triviales. Por ejemplo, si alguien definiera 'lo que es bueno' como 'placer', entonces la pregunta aparentemente discutible '¿Es siempre bueno el placer?' se convierte en nada más que la trivial pregunta '¿Es placer el placer?' Sin duda vale la pena discutir si el placer es siempre bueno, pero nadie emplearía su tiempo en discutir si el placer es placer. Otra manera de ver esto es dándose cuenta de que muchos enunciados que usamos para recomendar o condenar que alguien haga algo se convertirían en simples oraciones trivialmente verdaderas y perderían su fuerza evaluadora. Por ejemplo, si le digo a alguien que debe fomentar la felicidad general porque fomentar la felicidad general es fomentar lo que es bueno, quiero apoyar cierto tipo de acción aprobándola. Pero si 'lo que es bueno' significa 'la felicidad general' entonces todo lo que he dicho es que se debe fomentar la felicidad general porque fomentar la felicidad general es fomentar la felicidad general. Esta última afirmación no sólo es absurda, sino que es claro que no es un caso de apoyo a algo mediante su aprobación.[16] Podría haber dicho solamente, "porque matar es matar" o "fomentar la miseria es fomentar la miseria". Pero la afirmación original no es absurda. Por lo tanto la última no es una traducción adecuada

[15] Véase W. Frankena, "The Naturalistic Fallacy", en W. Sellars y J. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, 2a ed., Appleton-Century-Crofts, Nueva York, 1970, pp. 54-62.

[16] Para una discusión más detallada acerca de cómo la falacia naturalista lleva a que la palabra 'bueno' pierda su función de aprobación, véase R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford University Press, Nueva York, 1952, Capítulo 5.

de la afirmación original, y cualquier otra traducción que deje fuera el elemento evaluador y por lo tanto moral, también será inadecuada.

Las consecuencias de esta falacia son importantes. Podemos ahora declarar que ninguna afirmación ética puede derivarse de premisas fácticas, porque ninguna está implicada en un enunciado fáctico. Cualquier enunciado semejante implicaría una falacia naturalista o de la definición. Por lo tanto, también podemos concluir que ninguna norma ética está implicada en un enunciado fáctico. De esta manera hemos establecido lo que se ha llamado la *autonomía* de la ética. Es decir que, ningún enunciado ético puede derivarse de ningún enunciado que no sea ético, de manera que ningún hallazgo científico implica un principio ético, ninguna afirmación metafísica implica un principio ético, y ninguna afirmación religiosa (que no sea ética) implica un principio ético. No podemos, pues, tener la esperanza de encontrar una prueba directa del principio de utilidad o de cualquier otro principio ético en la cual el principio deba deducirse de premisas que no sean éticas. Y puesto que hemos visto que ningún principio ético último puede deducirse de premisas éticas, podemos concluir que Bentham estaba en lo correcto: no existe prueba directa del principio de utilidad ni de ningún otro principio ético último.

La prueba indirecta de Bentham del principio de utilidad

Bentham utiliza sólo el tipo de prueba indirecta que hemos usado a lo largo del capítulo. En primer lugar, afirma,

> Debido a la constitución natural de la estructura humana, en la mayoría de las ocasiones de su vida, en general los hombres abrazan este principio, sin pensar en él; si no para ordenar sus propias acciones, sí para tratar de ordenarlas, así como las de los demás hombres.[17]

Es decir que, según Bentham, el principio de utilidad prescribe acciones que de una manera acrítica los seres humanos creen que son correctas. En segundo lugar, todos los principios que difieren en cuanto a lo que prescriben del principio de utilidad se enfrentan a objeciones suficientes para rechazarlos. A partir de estas dos

[17] Bentham, *The Utilitarians*, pp. 19-20.

premisas Bentham concluye que sin duda se justifica que aceptemos el principio de utilidad como la norma ética correcta.

Si bien en general Bentham deja que el lector investigue si su principio está de acuerdo con nuestras creencias éticas ordinarias, sí proporciona razones para rechazar todos los principios que se le oponen. Dice que cualquier principio diferente del suyo es o bien completamente opuesto a éste, o bien ocasionalmente opuesto. Al primer principio que se le opone lo llama *principio del ascetismo*, el cual, dice Bentham, "al igual que el principio de utilidad, aprueba o desaprueba cualquier acción de acuerdo con la tendencia que parezca aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyos intereses estén en cuestión; pero de un modo inverso: la aprobación de acciones en la medida en que tiendan a disminuir su felicidad, y su desaprobación en la medida en que tiendan a aumentarla".[18] Como lo señala Bentham, si dicho principio fuera seguido con consistencia, la tierra se convertiría en un infierno viviente en muy poco tiempo. Pero el principal ataque de Bentham consiste en señalar que los humanos son incapaces de seguir este principio con consistencia. Por consiguiente, puesto que, como ya hemos visto, 'debe' implica 'puede', podemos concluir que es falso que todos deban seguir dicho principio. Podemos estar de acuerdo con Bentham en que debemos rechazar este principio.

Bentham agrupa todos los principios del segundo tipo que se oponen al principio de utilidad —tipo que sólo en algunas situaciones se opone a lo que el principio de utilidad prescribe— bajo varias versiones de lo que él llama *principio de la simpatía y la antipatía*. Con ello quiere decir

> aquel principio que aprueba o desaprueba ciertas acciones, no en la medida en que tienden a aumentar la felicidad, tampoco en la medida en que tienden a disminuir la felicidad de la parte cuyos intereses están en cuesitión, sino simplemente porque un hombre se encuentra a sí mismo dispuesto a aprobarlas o desaprobarlas, sosteniendo esa aprobación o desaprobación como una razón suficiente por sí misma, y renunciando a la necesidad de buscar una base extrínseca.[19]

[18] *Ibid.*, p. 21.
[19] *Ibid.*, p. 28.

Dichos principios, como lo señala Bentham, no apelan a cualquier norma que sea independiente de los sentimientos y opiniones de aquellos que proponen los principios. La apelación es, en todo caso, a lo que algunos aprueban o desaprueban. Sin duda, ninguna norma ética justificable puede derivarse de esta manera. Si Bentham está aquí en lo correcto, deberíamos no sólo rechazar el principio que se opone totalmente al suyo, sino todos aquellos que se oponen ocasionalmente. Sólo quedaría el principio de Bentham.

Objeción a la prueba de Bentham: no refuta todas las opiniones que se le oponen

Hay dos puntos en la prueba de Bentham que podemos atacar: su razón para rechazar todos los principios que se oponen en algunas situaciones al principio de utilidad, y, segundo, su afirmación de que ninguna acción prescrita por su principio es moralmente repugnante. En primer lugar consideremos la manera como Bentham caracteriza todas la versiones del principio de simpatía y antipatía. Ninguno de dichos principios, afirma, son normas independientes de los sentimientos de la gente. Esto, por supuesto, no es suficiente para distinguir estos principios del suyo concerniente a la felicidad de las personas. Sin embargo, continúa caracterizando estas teorías rivales diciendo que sustituyen a una norma objetiva por una mera confianza en los sentimientos de aprobación y desaprobación. De manera que, según Bentham, todas estas teorías se reducen a afirmar que deberíamos emitir nuestros juicios morales basándonos simplemente en cómo nos sentimos en ese momento. Podemos estar de acuerdo con Bentham en que todas las versiones del principio de simpatía y antipatía deberían ser rechazadas, pero lo que con toda claridad parece falso es su afirmación de que todos los principios ocasionalmente opuestos al suyo son versiones del principio de simpatía y antipatía. Considérese, por ejemplo, el egoísmo ético, que a veces prescribe acciones que se oponen al principio de utilidad de Bentham. Está claro que es una norma objetiva aplicable a toda la gente en todo momento, y no prescribe acciones basándose en lo que para alguien resulta que es correcto o incorrecto en ese momento. A veces se opone al principio de Bentham, pero no es una versión del principio de simpatía y antipatía. La defensa de Bent-

ham de su propio principio fracasa, en consecuencia, porque no ha considerado todos los principios rivales.

Bentham podría responder que los principios que ocasionalmente se oponen al suyo también fracasan porque no consideran a toda la gente involucrada. Pero si bien esto es verdad del egoísmo, no necesita ser verdad de cualquier otra teoría rival del principio de Bentham, porque podrían ser genuinos rivales y considerar a toda la gente involucrada en la medida en que no consideraran sólo la felicidad de todos los involucrados. Bentham, desde luego, no podrá rechazar los principios opuestos basándose en que no consideran sólo la felicidad de todos. Si lo hiciera, sólo mostraría que difieren de su propio principio, pero esta no es razón suficiente para rechazarlos. Por lo tanto, esta parte de la prueba indirecta de Bentham fracasa porque Bentham no ha podido mostrar que sólo el principio de utilidad y el principio del ascetismo anteriormente rechazado son principios universalmente aplicables que pueden aplicarse de una manera objetiva.

El cálculo hedonista

Si bien, como hemos visto, Bentham no ha demostrado que todos los principios diferentes al suyo pueden ser rechazados, este fracaso no es vital si, como cree Bentham, su principio, y solamente su principio, no prescribe acciones moralmente repugnantes para los seres humanos. Sin embargo, si encontramos situaciones en las que lo que su principio prescribe es moralmente repugnante, entonces Bentham estaría en una seria dificultad. Tratemos, pues, de pensar en una situación semejante. Para hacerlo debemos tener alguna idea de cómo podemos llegar a una conclusión acerca de lo que lleva al máximo el monto total de placer en cualquier situación. El método propuesto por Bentham es lo que se ha llamado *cálculo hedonista*, porque propone una manera de calcular el monto total de placer señalando todos los factores pertinentes. Según Bentham hay siete factores pertinentes diferentes que pueden dividirse en tres diferentes categorías básicas. El primer tipo de factor es el que incluye las características pertinentes de cada placer y cada dolor producidos por la acción en cuestión; el segundo tipo incluye la tendencia de un placer o dolor particular para ser seguido de más placer y dolor; y el tercer

tipo consiste en el método que incluye los cálculos de todos los placeres y dolores que resultan de la acción en cuestión. Enumeremos estos factores de la siguiente manera:

Características intrínsecas del placer y del dolor

1. *Intensidad* de cada placer o dolor.
2. *Duración* o longitud del tiempo de cada placer o dolor.
3. *Probabilidad* de que el placer o el dolor ocurran después del acto.

   Esto es afectado por:

4. *Propincuidad* o cercanía en el tiempo del placer o dolor respecto del acto.

Características consecuentes del placer y el dolor

5. *Fecundidad* o probabilidad de que la sensación sea seguida por otras sensaciones del *mismo* tipo.
6. *Impureza* o probabilidad de que las sensaciones sean seguidas por otras sensaciones del tipo *opuesto*.

Suma de todos los placeres y dolores que resultan del acto

7. *Magnitud* de los placeres y dolores.[20]

Podemos ilustrar mediante un simple ejemplo cómo estos factores podrían afectar la suma total del placer y el dolor que resultan del acto. Digamos que usted, una persona con el dinero apenas suficiente para comer, se encuentra una cartera que contiene mil dólares y tarjetas que identifican al propietario como multimillonario. Planea regresar la cartera, pero se debate entre regresar o no el dinero. ¿Qué debe hacer? Para decidir lleva a cabo el cálculo hedonista. Calcula que puesto que ni usted ni el millonario tienen personas que dependan de ustedes, no hay que considerar a nadie aparte de ustedes dos. Sólo debe medir el placer de usted y el dolor de él si conserva el dinero, contra el dolor de usted y el placer de él si lo regresa. Podemos sin duda suponer que la intensidad del placer que usted puede obtener al emplear el dinero para comprar comida, bebida y diversión sobrepasa con mucho a la

[20] En relación con el enunciado del cálculo hedonsita de Bentham, véase *ibid.*, pp. 37–40.

intensidad de la irritación del millonario por no serle devuelto su dinero. Además, la duración del placer de usted probablemente superará con mucho la irritación de él. Podemos suponer que es muy probable que usted obtenga placer y que él se irrite, de manera que los factores (3) y (4) no tendrán mucho efecto. También podemos descontar el efecto de (5) y (6) en el caso del millonario, porque una vez que su irritación haya desaparecido tendrá demasiadas cosas más importantes en qué pensar. Pero si suponemos que probablemente usted beberá mucho como resultado de conservar el dinero, podemos decir que el placer es de alguna manera impuro debido al malestar que le seguirá. Así que debemos sustraer alguna parte de la totalidad del placer de usted. Y puesto que dichos placeres generalmente no son seguidos de placeres adicionales, como dicho malestar, podemos concluir que su placer no es fecundo en absoluto. Sin embargo, está claro que si usted conserva el dinero su placer excederá con mucho al displacer del millonario, de manera que hay un incremento general considerable en el monto total de placer. Pero si regresa el dinero, el ligero placer que recibe el millonario apenas supera a la infelicidad que usted sentirá cuando piense en los buenos momentos de los que se estaría perdiendo. Dado todo esto, la decisión es fácil. Usted debe, si aplica el principio de utilidad, conservar el dinero.

Hemos visto un simple ejemplo de cómo el principio de utilidad debe aplicarse en una situación específica. La pregunta que está ante nosotros es si hay ciertas situaciones en las que el principio prescribiría acciones moralmente repugnantes. Alguien podría afirmar que ya hemos encontrado una situación semejante porque siempre debemos regresar los artículos perdidos a su propietario. Sin embargo, hay excepciones a esta regla, tal como la citada por Platón en la que no deberíamos regresar un arma mortal a su legítimo propietario quien se ha convertido en un maniático homicida. Por otra parte, si bien el ejemplo que hemos utilizado puede parecerle a algunos que es un caso en el que lo prescrito por el principio de utilidad es incorrecto, lo que prescribe no es un ejemplo bien definido de un acto moralmente repugnante. Es, sin lugar a dudas, un claro contraejemplo de la afirmación de Bentham de que su principio generalmente prescribe acciones que van de acuerdo con lo que pensamos que es correcto. Necesitamos un caso más convincente para refutar la afirmación de Bentham.

Una objeción al principio de Bentham: los placeres sádicos

Debemos usar el cálculo hedonista para avieriguar qué es lo que debemos hacer, de manera que si el cálculo prescribe una acción obviamente inmoral podemos rechazar el principio de Bentham. Tomemos un ejemplo del Marqués de Sade. Hay un cuarto lleno de hombres que obtienen un placer extremo de la sádica mutilación de la niña Justine.[21] Justine padece un gran dolor, pero todos los hombres gozan de un gran placer, de manera que la suma total de placer en este caso es mayor que si los hombres renuncian a su placer permitiéndole a Justine seguir su camino ilesa. Si aplicamos el principio de Bentham queda claro una vez más lo que se debe hacer. Los hombres deben gozar su sádico placer y Justine debe sufrir. Pero esto es sin duda moralmente repugnante. Algo ha salido terriblemente mal si un principio prescribe semejantes actos sádicos. Podría objetarse, sin embargo, que puesto que la mutilación que Justine padece se convierte en un dolor prolongado, mientras que los placeres de los sádicos son efímeros, el monto total de dolor supera al monto total de placer. Esta objeción puede eludirse fácilmente cambiando la situación por una en la que este grupo particular mate siempre al objeto de su sadismo al final de sus regocijos administrando hábilmente una droga que mata rápidamente y sin dolor. Aquí tenemos un ejemplo en el que el asesinato, al cortar en seco el dolor sádicamente infligido, eliminaría, en el principio de Bentham, una objeción considerándola una injuria deliberada.

Considérese otro ejemplo para ilustrar una vez más cómo el énfasis puesto en el placer, en tanto que *summum bonum*, puede justificar el asesinato. Remplacemos al sadismo por el culto de ciertas personas que odian el dolor pero que obtienen un inmenso placer de la mutilación de un cuerpo humano tibio. Este grupo elige cuidadosamente una víctima que no tenga una familia cercana o amigos y cuya vida no sea particularmente placentera. Si pueden, tratan de escoger a alguien que padece una enfermedad de tal modo que puedan eliminar su dolor. Matan a

21 El Marqués de Sade, *Justine*.

dicha persona tan hábilmente y sin causar dolor como los sádicos; entonces celebran sus gozosos ritos. Dichos asesinos parecen tener justificación, de acuerdo con el principio de Bentham, pero está claro que están equivocados. De una forma u otra, si bien el principio es, como hemos visto, imparcial, no deja de omitir algo que es esencial a la moralidad. Deberíamos, entonces, rechazar el principio de utilidad de Bentham como hemos rechazado antes el egoísmo ético, porque no hemos encontrado una razón para aceptarlo, pero sí hemos encontrado una razón para rechazarlo.

Esto no significa, sin embargo, que hayamos encontrado razones suficientes para rechazar el utilitarismo, porque la versión de Bentham es sólo una versión particular. Otra versión, la propuesta por John Stuart Mill, quien siguió a Bentham en sus ideas acerca de la reforma social, es un intento explícito por enfrentarse a la objeción que acabamos de plantear. Pasemos, por consiguiente, a considerar la teoría ética de Mill.

El utilitarismo: la versión de Mill

John Stuart Mill, cuyo padre era James Mill, un seguidor y contemporáneo de Bentham, tuvo una amplia oportunidad para estar al corriente de todas las objeciones que surgían en contra de la teoría de éste. En consecuencia, en su libro *El utilitarismo*, se propuso plantear y justificar una versión del principio utilitarista. Al igual que Bentham intentó refutar las objeciones al principio y formular objeciones a los principios opuestos. A diferencia de Bentham, trató de construir una prueba de su principio menos indirecta, pero su prueba resultó un obvio fracaso. Aquí estamos interesados primordialmente en su defensa del utilitarismo, particularmente en su refutación de la objeción de que si tratamos de igual manera a todos los placeres, como debemos hacerlo al aplicar el cálculo hedonista, entonces los placeres sádicos así como los placeres meramente corporales deben equipararse con los placeres de la contemplación, la creación, el descubrimiento, y otros de los llamados placeres mentales. Esto es, es mejor ser un cerdo satisfecho que un hombre insatisfecho; es mejor en algunas situaciones que los sádicos estén satisfechos a que no lo estén. Mill responde a esta objeción como sigue:

> Es perfectamente compatible con el principio de utilidad reconocer el hecho de que algunas *clases* de placer son más deseables y más valiosos que otras. Sería absurdo suponer que los placeres dependen sólo de la cantidad, siendo así que, al valorar todas las demás cosas, se toman en consideración la calidad tanto como la cantidad.[22]

Calidad versus *cantidad de placer*

Es obvio que, contrariamente a lo que dice Mill, las distinciones cualitativas entre los placeres son incompatibles al menos con una forma del utilitarismo, a saber, la de Bentham. Las únicas características del placer y el dolor que debemos considerar en el cálculo hedonista son su intensidad y su duración. No hay ningún factor disponible para distinguir entre diferentes tipos de placeres y diferentes tipos de dolores. De manera que Mill ha tomado una orientación radical a partir de la teoría de Bentham. Cuán radical es su orientación puede verse examinando el criterio que propone para distinguir entre niveles cualitativos del placer. Dice,

> Si, de dos placeres, hay uno al cual, independientemente de cualquier sentimiento de obligación moral, dan una decidida preferencia todos o casi todos los que tienen experiencia de ambos, ése es el placer más deseable. Si quienes tienen un conocimiento adecuado de ambos, colocan a uno tan por encima del otro, que, aun sabiendo que han de alcanzarlo con un grado de satisfacción menor, no lo cambian por ninguna cantidad del otro placer, que su naturaleza les permite gozar, está justificado atribuirle al goce preferido una superioridad cualitativa tal, que la cuantitativa resulta, en comparación, de pequeña importancia.[23]

El criterio de Mill nos dice que decidamos qué placeres son cualitativamente superiores mediante una especie de votación de aquellos que han experimentado los placeres en cuestión. Ésta parece ser una forma eminentemente democrática de decidir la cuestión, pero veremos que no lo es. Es posible que los resultados de dicha votación muestren simplemente un amplio desacuerdo o incluso una preferencia por los placeres "de los cerdos". Mill sin embargo parece ignorar esta posibilidad inmediatamente, ya

[22] John Stuart Mill, *El utilitarismo*, traducción del inglés de Ramón Castilla, Aguilar, Buenos Aires, 1980, pp. 30–31.
[23] *Ibid.*, p. 31.

que asume que el "veredicto de los únicos jueces competentes" será que "aparte de su intensidad, los placeres derivados de las facultades superiores son específicamente preferibles a aquellos de que es susceptible la naturaleza animal, separada de las facultades superiores. . . "[24] A Mill le parece claro que los placeres más nobles, aquellos que están asociados al intelecto de la persona, ganarán las votaciones sobre los placeres corporales más bajos o "propios de los cerdos". Así pues, para Mill, el utilitarismo puede eludir la objeción de que es una filosofía de cerdos. Para entender por qué Mill está tan seguro del resultado de dicha votación debemos concentrarnos en la frase clave, 'los únicos jueces competentes'. Al usar esta frase Mill quiere decir que la persona que ha saboreado los placeres más elevados pero que prefiere los placeres corporales es un renegado, una persona de voluntad débil que no es competente para juzgar. Su voto, por lo tanto, no debe ser tomado en cuenta.

Quizá podamos encontrar alguna manera para justificar la revocación del derecho al voto de los habitantes de un barrio bajo que han caído de algún estado superior previo, pero no está claro cuáles serían las bases. Sin lugar a dudas está claro, sin embargo, cómo debemos tratar a los sádicos, masoquistas, incendiarios, *voyeurs* y otros que podrían preferir los placeres exóticos a los "nobles". Tal vez podríamos llamar a esta gente, pervertida, y sólo permitirle decidir a la gente normal. Pero incluso si pudiéramos decidir quién es normal sin caer en una petición de principio, seguiríamos encontrando muchos hombres, como D. H. Lawrence, quienes, si tuvieran que escoger entre los placeres intelectuales y los placeres sexuales, afirmarían sin vacilar que escogerían los últimos. Sería muy difícil mostrar que esta gente es renegada o pervertida. Por otra parte, esta gente trata a menudo de justificar su elección basándose en que, por ejemplo, sin placeres sexuales la gente se vuelve aislada, solitaria, apariencias huecas sin capacidad para comunicarse con sus semejantes. Esta gente argumenta con frecuencia que en esta época de enajenación y automatismo, la única manera de evitar la deshumanización es a través de una apasionado vínculo construido sobre la base emocional de los goces y placeres de los actos sexuales compartidos. También hay muchos otros, incluyendo muchos filósofos, que están de acuerdo

[24] *Ibid.*, p. 35.

con Mill, pero una votación difícilmente constituye la manera adecuada para mostrar que están en lo correcto. ¿Y qué pasa con la gran mayoría de la gente que a lo largo de toda su vida tiene pocas oportunidades para experimentar los placeres sin tener la culpa de ello? A este respecto, dicha gente no cuenta como una y, como resultado, una vez que una jerarquía de placeres se ha decidido, no podrían contar como una al aplicar el principio utilitarista.

Una votación no parece ser la manera correcta para decidir esta cuestión, ¿pero de qué otra manera podría decidirse? Muy a menudo, cuando se debate esta cuestión, el argumento procede refiriéndose a aquello con lo que los placeres están asociados o aquello a lo que conducen. Los placeres cualitativamente superiores resultan ser aquellos que están asociados a lo que es mejor, por ejemplo, para el intelecto de una persona o para el amor de una persona hacia sus semejantes. Pero una vez que se ha tomado este camino, el utilitarismo se ha abandonado, porque el principio ético básico es el que se usa para distinguir la jerarquía de las cosas que son buenas, y para ello no hay necesidad de referencia alguna al placer. Un utilitarista no puede seguir esta vía. Si vamos a ser utilitaristas debemos estar de acuerdo ya sea en que todos los placeres o, si no, que sólo ciertos placeres, son las únicas cosas intrínsecamente buenas. Si tomamos la primera alternativa, entonces surge la objeción de que el utilitarismo implica que es mejor ser un cerdo satisfecho que un Sócrates insatisfecho. Si probamos la segunda, entonces simplemente podemos enumerar los placeres de acuerdo con una jerarquía cualitativa sin justificar la lista refiriéndonos a otra cosa que sea intrínsecamente buena. Por consiguiente, no habrá manera de decidir entre listas alternativas y por lo tanto no habrá bases para decidir lo que debe hacerse en situaciones particulares. Puesto que ninguna alternativa es atractiva, tal vez debamos abandonar el utilitarismo y con él la afirmación que hemos estado considerando a partir de nuestro examen del hedonismo egoísta, a saber, que el placer es la única cosa intrínsecamente buena.

UNA OBJECIÓN AL UTILITARISMO: DEBERES ESPECIALES

El utilitarismo enfrenta otros problemas. Tanto la versión de Mill como la de Bentham enfrentan dos serias objeciones adicionales. La primera se basa en la incapacidad del utilitarismo para explicar *deberes especiales*. Sin duda parece haber deberes u obligaciones que algunas personas tienen, dada su condición particular y especial, pero que otras personas no tienen. Por consiguiente, estos deberes son diferentes de las obligaciones que todos tenemos, como por ejemplo, la de llevar al máximo la felicidad. Las personas que son padres, maestros o jueces, por ejemplo, tienen obligaciones especiales para con sus hijos, alumnos o acusados, respectivamente, obligaciones que otros no tienen con la misma gente. El utilitarismo parece ser incapaz de explicar estos deberes. Cuando un maestro califica un texto o un examen, no decide la calificación basándose en lo que llevaría al máximo la felicidad global en ese caso particular. Trata de calificar basándose solamente en la calidad del trabajo realizado, incluso si la calificación resultante produce más dolor que placer. Si produce más dolor ¿está siendo inmoral? Muchos estudiantes parecen pensar eso, pero difícilmente sería correcto dar una calificación de acuerdo con la manera como afecta a la felicidad de los interesados. Podemos imaginar a un estudiante solitario injustamente despreciado por sus compañeros y que sería injustamente desfavorecido en relación con estudiantes más populares. Así pues, los maestros parecen tener, dada su posición única, una obligación completamente independiente del principio de utilidad. Los deberes especiales, por lo tanto, presentan otro problema al utilitarismo y a la afirmación principal de que solamente los placeres son intrínsecamente buenos.

Hemos visto sólo un ejemplo en el que la aplicación del principio de utilidad provoca que alguien sea tratado injustamente. Un problema similar surgiría si un juez o jurado tuviera la instrucción de decidir si alguien es culpable basándose en lo que lleva al máximo la felicidad global. Esto sería injusto en muchos casos, y apunta a lo que tal vez es el problema más serio con el que se enfrenta el utilitarismo, el problema de la equidad y la justicia. Éste parece ser un problema independiente del problema de los deberes especiales porque no sólo los jueces y jurados deben ser justos; es una obligación que cada uno de nosotros parece tener respecto de sus semejantes. Puede parecer extraño que la equidad sea un problema para el utilitarismo, porque pasamos del egoísmo ético al utilitarismo en busca de una norma imparcial. Es verdad que el utilitarismo es imparcial al contar a cada persona como una y no como más de una, por lo menos respecto de la cantidad de placer y dolor, pero éste no es el único tipo de imparcialidad moralmente pertinente, y sin duda no es el único tipo que puede ser pertinente para la justicia.

OTRA OBJECIÓN AL UTILITARISMO: EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA

El problema de la justicia que enfrenta el utilitarismo se demuestra con un ejemplo de un chivo expiatorio. Imagínese un pueblo donde la hija de una familia prominente ha sido secuestrada recientemente en plena luz del día, después violada y brutalmente asesinada. La policía es totalmente burlada, y entre la ciudadanía, excitada por los periódicos locales, hay un desdén creciente hacia la policía. Cada vez es más difícil para la policía controlar a la juventud del pueblo, los crímenes aumentan, y el pánico se extiende. Parece que debería hacerse algo para restaurar la confianza en la ley y en la policía. En ese momento el jefe de la policía decide encontrar a alguien que pueda ser acusado por los crímenes y sometido a un juicio rápido y decisivo. El primer vagabundo del primer tren que pasa es aprehendido, y con falsos testigos y un jurado cuidadosamente escogido, es condenado a muerte. El pueblo respira tranquilo, la policía recibe elogios, la felicidad y la tranquilidad se restauran —salvo por un patrullero que sabía que el hombre ejecutado no era culpable. Pero el jefe de la policía, que no era conocido anteriormente por su moralidad, lo tranquiliza inmediatamente dándole un curso rápido de utilitarismo y mostrándole así cómo la felicidad global ha sido llevada al máximo.

Éste es un ejemplo de un obvio desatino de la justicia. Dicho caso podría ocurrir, como podría fácilmente mostrarse, si imaginamos que la ciudad se encuentra en el sur de Estados Unidos y que tanto el violador como el vagabundo son negros. Sin embargo, dichos casos no deberían ocurrir, y sin duda cualquier

principio ético que los prescriba es claramente incorrecto. El utilitarismo, puesto que sacrifica la justicia por la felicidad global y por lo tanto omite un ingrediente esencial de la imparcialidad, debe ser rechazado en favor de una teoría ética que considere a la justicia como una parte esencial de la moralidad. Para encontrar dicha teoría, debemos pasar a una norma que se distingue radicalmente de todas las que hemos examinado hasta ahora en que no considera pertinentes las consecuencias de un acto para decidir si es correcto. Dicha teoría ética ha sido llamada "deontológica" porque hace hincapié en que la moralidad está esencialmente basada en la relación entre un acto y las leyes o principios morales más que en su relación con sus consecuencias.

ÉTICA DEONTOLÓGICA: LA TEORÍA DE KANT

Todas las teorías éticas que hemos examinado hasta aquí han tenido dos cosas en común. Proponen algo como el *summum bonum* o mayor bien, y prescriben que lo que debe hacerse sea para llevar al máximo el mayor bien, cualquiera que éste sea. Por ejemplo, tanto el hedonismo egoísta como el utilitarismo de Bentham están de acuerdo en que puesto que el placer, o la felicidad, es lo que es bueno en sí mismo, es el *summum bonum* y debemos tratar de producirlo siempre que sea posible. En lo que difieren es en sus afirmaciones sobre quién es la persona cuyo placer debe ser llevado al máximo. Para estas teorías lo que es moralmente importante es si nuestras acciones tienen o no consecuencias que producen el mayor bien. Las teorías que ponen énfasis en las consecuencias de las acciones han sido llamadas teorías éticas "teleológicas".

El bien mayor: una buena voluntad

El gran filósofo alemán Immanuel Kant propuso una teoría ética que es muy difícil de interpretar, aunque generalmente ha sido entendida como el ejemplo principal de teoría deontológica. Vamos a seguir esta interpretación. Kant comenzó su búsqueda de un principio ético básico de la misma manera como lo hicieron Bentham y Mill. También empezó intentando encontrar el mayor bien. Sin embargo, lo que concluyó fue tan diferente de las conclusiones alcanzadas por los otros, que en su teoría lo que constituye el mayor bien puede alcanzarse sin tomar en cuenta las consecuencias de un acto. Para ver cómo llegó a esta conclusión debemos entender las condiciones que él exigía de cualquier cosa para que fuera el mayor bien. Según Kant, el mayor bien no sólo debe ser bueno en sí mismo, debe ser bueno sin restricción.[25] Esto quiere decir que no hay situaciones en las cuales añadir lo que es el mayor bien hace que la situación sea peor moralmente. Utilizando éste como su criterio, Kant puede eliminar todos los candidatos principales que aspiran a ser el mayor bien, porque cuando uno de éstos se añade a ciertas situaciones las empeora. Kant elimina las facultades "elevadas" tales como la inteligencia y el juicio porque si una persona con malos propósitos también tiene un alto grado de inteligencia, los resultados son peores. También elimina rasgos tales vomo el valor, la decisión y la perseverancia porque "pueden volverse extremadamente malos y dañinos si la voluntad, que ha de hacer uso de estos dones de la naturaleza, y cuya peculiar constitución se llama por eso *carácter*, no es buena".[26] Rechaza lo que él llama dones de la fortuna, incluyendo el poder, la riqueza, el honor, así como el candidato utilitarista, el placer, porque éstos también pueden hacer que ciertas situaciones sean peores de lo que serían sin ellos. Si, por ejemplo, escucháramos que los verdugos de Auschwitz obtenían placer de sus horribles acciones, incluso si estamos de acuerdo en que el placer es bueno en sí mismo, no pensaríamos que este placer hacía que la situación mejorara. Pensaríamos más bien que hacía que sus acciones fueran mucho peores. Después de rechazar estos candidatos Kant propone lo único que según él coincide con su criterio. En un famoso pasaje dice:

> Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*.[27]

Kant afirma que lo único bueno sin restricción es una buena voluntad, pero explicar lo que quiere decir con 'buena voluntad' no es nada fácil. Para nuestros propósitos bastará con empezar

[25] Kant discute qué es bueno sin restricción en la primera sección de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Porrúa, México, 1975, p. 9.
[26] *Ibid.*, p. 21.
[27] *Ibid.*

señalando que según Kant "la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto".[28] Esto es porque lo que hacemos como resultado de la voluntad, puede, por casualidad, torpeza o interferencia de otros, ser totalmente opuesto a lo que habíamos decidido. Sabemos del inepto bien intencionado y del villano que, a pesar de todos sus planes, de hecho ayuda al héroe. Kant dice que la voluntad "es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma".[29] Esto quiere decir que el que una voluntad sea buena no depende de las consecuencias del querer sino de la manera de querer. Esto se pone de manifiesto en la siguiente defínción que podemos utilizar para expresar el punto de vista de Kant:

S tiene buena voluntad $=_{def.}$ actúa por respeto a leyes morales.

Esto sigue siendo tan sólo un comienzo porque hemos introducido dos nuevos términos que emplea Kant, los cuales requieren una explicación: 'actúa por respeto a' y 'ley moral'. El primero puede explicarse distinguiéndolo de 'actúa de acuerdo con' de la siguiente manera:

S actúa de acuerdo con el principio *P* $=_{def.}$ *S* hace algo que es compatible con lo que *P* prescribe.

S actúa por respeto al principio *P* $=_{def.}$ *S* hace algo por la sola razón de que lo que está haciendo es compatible con lo que *P* prescribe.

Frecuentemente podemos actuar de acuerdo con un principio sin ser siquiera conscientes de él e incluso cuando tratamos de violarlo. Cuando la mayoría de nosotros conduce un coche actúa de acuerdo con leyes que se refieren al límite de velocidad, a veces porque queremos, otras sin tener ningún pensamiento o deseo al respecto, y otras cuando tratamos de quebrantar la ley, si, por ejemplo, pensamos equivocadamente que el límite es más bajo de lo que en realidad es. En ninguno de estos casos actuamos por respeto a las leyes. Actuamos por respeto a una ley sólo cuando

[28] *Ibid.*, p. 21.
[29] *Ibid.*

nuestra decisión de hacer algo se basa en, y sólo en, que la razón de lo que hacemos es compatible con lo que la ley prescribe. De manera que para actuar por respeto a una ley debemos decidir basándonos solamente en la razón, esto es, sin apoyarnos en nuestras inclinaciones o deseos, para hacer lo que es compatible con lo que la ley prescribe. Si entonces actuamos basándonos en nuestra decisión, se puede decir que actuamos por respeto a la ley.

La ley moral y el imperativo categórico

La expresión 'ley moral' es más difícil de explicar. Sabemos tres cosas:

1. Una ley moral prescribe lo que debe hacerse.
2. Lo que debe hacerse es producir el mayor bien cualquiera que éste sea.
3. Una voluntad que actúa por respeto a las leyes morales es el mayor bien.

De lo anterior podemos concluir que la ley moral prescribe sólo una cosa, a saber, que actuemos por respeto a las leyes morales. Esto tiene dos consecuencias importantes. La primera es que sólo hay una ley moral, porque sólo se prescribe una cosa. La segunda es que, puesto que la ley moral exige simplemente que actuemos por respeto a ella misma, es diferente de todos los principios éticos básicos que examinamos previamente. Todos éstos prescriben qué actos debemos realizar, pero éste prescribe cómo debemos realizar cualquier acto. Por lo tanto, no son las acciones particulares que una ley prescribe las que hacen moral a una ley, es decir, no es el contenido particular de cualquier ley lo que la hace moral. Y puesto que cualquier ley particular consiste sólo en algún contenido particular que adopta la forma de una ley, debe ser esta legalidad lo que hace moral a una ley. Así que si podemos encontrar una ley que exprese simplemente esta forma legal de la ley, entonces habremos encontrado la única ley moral.

¿Qué forma tienen todas las leyes prescriptivas? Pueden distinguirse de las leyes explicativas, como las leyes científicas, en que pueden expresarse como imperativos acerca de las acciones de la gente. De manera que las leyes prescriptivas legales son expresadas frecuentemente de modo imperativo como en "Reduzca su

velocidad" y "Prohibido fumar". Y puesto que no hay ninguna restricción sobre el imperativo moral salvo que expresa la forma legal, no hay condiciones que deban cumplirse para que sea aplicable. Es, pues, un imperativo incondicional o categórico y es un imperativo de aplicación universal. Así que la ley moral, al exigir que actuemos por respeto a ella misma, exige que actuemos por respeto a la legalidad universal e incondicional. La ley moral exige que siempre que decidamos hacer algo debemos decidir hacerlo solamente por la razón de que hacerlo es compatible con lo que la legalidad universal e incondicional exige. Y, según esta interpretación de Kant, la legalidad universal e incondicional exige que los principios en los que de hecho basemos nuestra decisión, lo que Kant llama "máximas", deben tener la forma de las leyes universales e incondicionales. El imperativo moral, por lo tanto, exige que moralmente nos esté permitido actuar según una máxima sólo si nuestra decisión de actuar de acuerdo con ella es compatible con nuestra voluntad de hacer de la máxima una ley universal e incondicional que gobierne las acciones de todos, incluyendo las nuestras. Kant formula el imperativo categórico como sigue:

> Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal.[30]

Primera formulación del imperativo categórico

La formulación anterior del imperativo categórico no es la única dada por Kant, pero es la primera que él deriva. Examinaremos su segunda formulación más adelante en la p. 511. Una cosa que ambas tienen en común es que prescriben principios y, por ende, acciones basadas en los principios, independientemente de las consecuencias de las acciones. Una teoría ética que toma esto como su principio ético básico es la teoría deontológica. Ésta, al igual que otras teorías éticas, se topa con objeciones, pero antes de exponerlas tenemos que decidir si debemos interpretar el principio de Kant como una expresión de una condición de autorización moral necesaria y suficiente, o simplemente de una

[30] *Ibid.*, p. 39.

condición necesaria dada la palabra 'sólo'. Esto es, parece equivalente a:

> Tienes la autorización de actuar bajo el principio *P* *sólo si* puedes querer que *P* sea una ley universal.

Por otra parte, si tratamos de interpretarla también como una condición suficiente, entonces surgen objeciones de inmediato. Si la posibilidad de que alguien quiera que un principio sea una ley universal es una condición suficiente para que el principio sea aquel bajo el cual debe actuar, entonces obtenemos resultados moralmente repugnantes. Por ejemplo, un sadomasoquista podría no tener ningún problema al querer que el principio que dice "dale a López cinco latigazos diarios", se universalice en "dale a todo el mundo cinco latigazos diarios". Pero no debe concluirse de ello que está autorizado para actuar bajo el principio de darle a López cinco latigazos diarios. Por lo tanto debemos restringir el principio de modo que exprese simplemente una condición necesaria.

No obstante, una vez que hemos restringido de esta manera el imperativo categórico, surge otra objeción. El imperativo restringido no es de ninguna ayuda en los casos en que podemos querer que un principio se universalice pero en los que no estamos seguros acerca de si debemos actuar bajo ese principio. Lo más que puede decirnos el imperativo es que si no podemos querer que un principio se universalice entonces no estamos autorizados a seguirlo, esto es, no debemos actuar bajo ese principio. Por consiguiente, el imperativo de Kant, si bien puede ser un elemento esencial de un principio ético básico, no puede ser el principio básico mismo, porque no es aplicable en muchas situaciones. De hecho, podría también objetarse, no está claro cómo se aplica en cualquier situación, porque no está claro cómo podemos derivar obligaciones particulares de un principio tan abstracto. Kant trata de refutar esta segunda objeción mostrando cómo derivar deberes particulares a partir de su imperativo. Lo que intenta hacer es mostrar que alguien que lleva a cabo un acto particular basándose en una máxima inmoral particular caería en un tipo de inconsistencia si también quisiera que la máxima se convirtiera en una ley universal. De manera que lo que Kant quiere decir con "no puedes querer que la máxima bajo la cual actúas sea una ley

universal" es que si lo haces, entonces serás de alguna manera inconsistente y por lo tanto tu decisión será irracional. Pero tomar una decisión irracional es contrario a actuar por respeto a la ley moral, porque, como hemos visto, actuamos por respeto a la ley moral únicamente si tomamos una decisión basándonos sólo en la razón para actuar de acuerdo con la ley moral.

Examinemos dos de los ejemplos de Kant para ilustrar su método. Un deber que él deriva de su primera formulación es el deber de no hacer una falsa promesa, por ejemplo, con el fin de obtener dinero prestado. En este caso, según Kant, la máxima sería

> Cuando me crea estar apurado de dinero, tomaré a préstamo y prometeré el pago, aun cuando sé que no lo voy a verificar nunca.[51]

Si esta máxima se universaliza, tendremos una ley que diga que cada vez que alguien necesite dinero debe hacer una falsa promesa con el fin de obtenerlo. Si ésta fuera una ley que gobernara las acciones de todo el mundo, entonces, según Kant, nadie creería una promesa hecha bajo tales circunstancias y nadie sería llevado a creer falsas promesas. El resultado es una inconsistencia entre la intención del mentiroso para engañar a los demás y su deseo de una ley universal que elimine el engaño. Podemos concluir entonces que no debemos hacer falsas promesas. He aquí un principio ético que prohíbe actos específicos, de tal manera que, si la derivación de Kant es válida, Kant nos ha mostrado cómo aplicar su principio abstracto a actos específicos. Ningún acto que consista en mentir es correcto.

Otro de los ejemplos de Kant se refiere a la persona que decide no ayudar a alguien que necesite ayuda. En este ejemplo Kant entiende la máxima de la siguiente manera:

> No ayudaré a otra persona incluso cuando ésta necesite ayuda.

Si tuviéramos que convertir esta máxima en ley universal sería la ley que diría que nadie debe ayudar a cualquier otra persona que necesite ayuda. Pero, afirma Kant, todos deseamos que alguien nos ayude cuando nos encontramos en problemas, de manera

[51] *Ibid.*, p. 40.

que nuestro deseo de ayuda estaría en conflicto con nuestro deseo de que lo anterior sea una ley universal que gobierne las acciones humanas. Así pues, tenemos la obligación de ayudar a otros en situaciones específicas cuando éstos necesitan ayuda.

Objeción a la primera formulación: ¿qué máximas hay que universalizar?

Hemos visto a partir de los dos ejemplos anteriores que el método de Kant para derivar deberes específicos de la primera formulación del imperativo categórico depende de la derivación de una inconsistencia cuando ciertas máximas se universalizan. Hay dos problemas básicos en esta derivación. El primero es el problema de aplicar la primera formulación a las máximas. ¿A cuáles debe aplicarse y a cuáles no debe aplicarse? El segundo es el problema de si Kant puede o no, como él afirma, derivar una clara inconsistencia al aplicar esta primera formulación. Para ver el primer problema considérese a una persona que vive en condiciones miserables, muerta de hambre, que sabe que no puede sostener una promesa hecha a una persona extremadamente rica, con el fin de obtener dinero para comida y medicinas indispensables. ¿A qué máxima debemos aplicar el imperativo? ¿Es a la máxima bastante general de Kant o a una más restringida, tal como:

> Siempre que me esté muriendo de hambre y necesite comida y medicinas y la única manera de obtenerla sea haciendo una falsa promesa, le haré una falsa promesa a una persona rica que pueda prescindir del dinero.

No cabe duda de que ésta es una máxima inmoral incluso si la intención de la persona al actuar de acuerdo con ella es de algún modo inconsistente con su deseo de universalizarla.

Considérese un universalizador muy astuto que cada vez que hace una falsa promesa afirma que su máxima es algo así como lo siguiente:

> Siempre que alguien mida 1 metro 80 cms, tenga un ojo azul y otro café, una cicatriz de 8 cms en la mejilla izquierda, un herida de bala en la palma de la mano derecha, un arete de oro en la oreja izquierda, y necesite dinero, debe pedir dinero prestado y hacer la falsa promesa de pagarlo.

Lo que hace astuto a este universalizador es que la única persona que coincide con esta descripción es él mismo. Por otra parte, afirma que esta máxima es universal tal como está puesto que es de la forma:

Siempre que alguien sea *X* debe hacer *Y*

que es la forma de la máxima universalizada de Kant. De hecho, la máxima se aplica a *todo aquel* que sea *X*. Es un hecho contingente que sólo nuestro astuto universalizador sea *X*. Por consiguiente, éste, que usa esta forma con la descripción anterior para todas sus máximas, se encuentra con que nada está prohibido y nada es obligatorio, porque todas sus máximas son universales. De manera que puede actuar de acuerdo con ellas y querer que sean leyes universales sin caer en una inconsistencia. La respuesta obvia a esto es decir que debe ponerse alguna restricción respecto a aquello que podemos sustituir por '*X*', pero no está claro cómo permitir una frase tal como 'desesperadamente necesitado de comida', y excluir la frase más larga inventada por el astuto universalizador.

Otra objeción: no puede derivar deberes específicos

Sin embargo, el primero no es el problema más serio, porque puede ser posible restringir satisfactoriamente la aplicación del imperativo, pero no está claro cómo eludir el segundo problema. Es indispensable que Kant derive alguna especie de inconsistencia. El ejemplo más plausible que da es el caso de la falsa promesa, pero incluso aquí fracasa su derivación. Solamente hay una inconsistencia si alguien decide engañar a una persona y también decide hacer algo que le impida engañarla. Pero el engaño no se acabaría ahí si lo *único* que fuera a suceder, fuera que las acciones de cualquiera que necesitara dinero estuvieran gobernadas por un ley que exigiera hacer falsas promesas. Si la persona a la que un mentiroso estaba tratando de engañar no supiera que hay una ley semejante o no se hubiera dado cuenta de que se trataba de una situación comprendida por la ley acerca de la necesidad de dinero, entonces hay muchas probabilidades de que fuera engañada, especialmente si el engañador fuera astuto. Incluso si esta práctica hubiera tenido lugar universalmente durante siglos habría, como dice el dicho, "un ingenuo que nace cada minuto".

Muy a menudo hay, desafortunadamente, poco parecido entre lo que la gente quiere creer y la verdad.

El problema es más evidente en el segundo ejemplo, porque para llegar a la inconsistencia Kant debe afirmar que todos deseamos que alguien nos ayude cuando nos encontramos en problemas. Si alguien no tuviera este deseo, entonces su universalización de la máxima de no ayudar a nadie no sería incompatible con cualquiera de sus deseos. No estaría obligado, en consecuencia, a ayudar a los demás. Estamos seguros de que hay algunas personas que no tienen este deseo —gente, por ejemplo, que asegura pertenecer a esa casi mítica raza de gente conocida como individualista rigurosa. Kant puede afirmar cuando mucho que los que no somos individualistas rigurosos caeríamos en una inconsistencia, pero aun aquí surgen problemas. Primero está, al igual que antes, el problema de restringir la aplicación del imperativo. Incluso si en la máxima simplemente especificamos la manera de necesitar ayuda, como en 'necesita ayuda para cruzar la calle', algunos de nosotros somos por lo menos suficientemente vigorosos como para no desear este tipo de ayuda. En segundo lugar, al absolver al individualista riguroso de la responsabilidad de ayudar a otros, Kant parece permitir lo que podríamos llamar la falacia del individualista riguroso: puesto que no necesito ayuda y todo el mundo debería ser como yo, no tengo la obligación de ayudar a nadie. Desafortunadamente, seamos lo que seamos, la mayoría de nosostros no somos individualistas rigurosos. A veces necesitamos ayuda y por lo tanto hay algunas veces en que otros deberían ayudarnos ya sea que ellos necesiten o no ayuda.

Hay, pues, serias dificultades con las que se enfrenta la primera formulación de Kant del imperativo categórico, dificultades que impiden que sea suficiente para sostenerse por sí solo como el imperativo moral básico. Sin embargo, no debemos rechazarlo por completo, porque puede ser un elemento importante para una formulación satisfactoria de dicho imperativo.

SEGUNDA FORMULACIÓN DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Una vez rechazada la primera formulación de Kant alguien podría preguntarse por qué vamos a examinar su segunda formulación y, por cierto, por qué hemos considerado a Kant cuando nuestro propósito ha sido encontrar una teoría ética que incluya

a la justicia. Si bien no es obvio que la primera formulación esté relacionada con la justicia, Kant, al exigir que las máximas bajo las cuales actuamos sean universalizadas de modo que sean igualmente aplicables a todos, ha incluido en su imperativo algo que es esencial a la justicia. Cuando lleguemos a la segunda formulación, sin embargo, veremos claramente cómo la teoría de Kant supera el tipo de dificultad que la justicia le plantea al utilitarismo.

Kant, al exponer su segunda formulación, le dio expresión a una de las doctrinas humanistas más grandiosas. Resume en un breve imperativo la doctrina de la dignidad y valor de la persona individual:

> Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.[32]

Hay dos prescripciones importantes en este imperativo. Debemos tratar a las personas como *fines*, esto es, debemos tratarlas como seres que tienen un valor intrínseco en sí mismos, sin importar el valor que puedan tener o del que puedan carecer en tanto *medios para un fin*. Tampoco debemos tratar nunca a la gente como cosas que son *simples medios*. Es decir que si bien podemos, lo hacemos, y a menudo tenemos que tratar a la gente como un medio, al hacerlo también tenemos que tratarla como un fin. De modo que el granjero trata a su arado y mano de obra como medios, un manufacturero trata a sus máquinas y trabajadores como medios, y un estudiante trata a sus libros y maestros como medios. Pero si bien es correcto tratar al arado, la maquinaria y los libros *simplemente* como medios, la mano de obra, los trabajadores y los maestros deben también ser tratados como fines. Esto implica que ninguna persona debe ser esclava, o racialmente discriminada, o usada como chivo expiatorio. Cada persona es un fin en sí misma y debe ser tratada como tal. Aquí está, sin duda, la esencia misma de la justicia.

Kant afirma que esta formulación es sólo una manera más de expresar exactamente la misma ley moral que aparece en la primera formulación. Si bien está claro, sin lugar a dudas, por qué pensaba esto Kant, tal vez lo que sigue ayudará a explicar qué era lo que tenía en mente. Ya hemos visto que Kant sostenía que

[32] *Ibid.*, p. 44-45.

la buena voluntad es el mayor bien, de manera que una buena voluntad es un fin en sí mismo y debe ser tratado como tal. Pero podemos tratar la facultad de un ser como un fin en sí mismo sólo tratando al ser mismo como un fin. Y puesto que sólo un ser que puede actuar por respeto a la ley, esto es, sólo un ser racional, puede tener una buena voluntad, se sigue que debemos tratar a los seres racionales de buena voluntad como fines. Por otra parte, puesto que no podemos saber a partir de sus efectos si una voluntad es buena, no podemos estar seguros si una voluntad particular es o no buena. Por consiguiente, para no omitir ningún ser de buena voluntad, debemos tratar a todos los seres racionales y por ende a todos los seres humanos como fines en sí mismos. De esta manera, partiendo de las mismas premisas, tal como fueron usadas para llegar a la primera formulación, llegamos por un camino ligeramente diferente a la segunda formulación. De esta misma manera Kant pudo haber llegado a la segunda formulación y a la conclusión de que era equivalente a la primera.

Otra razón que Kant podría haber tenido para pensar que las dos formulaciones son equivalentes, y por ende que son formulaciones de la misma ley, es que pensaba que los mismos deberes podrían derivarse de cada una de ellas. Ilustró esto derivando los mismos deberes de cada formulación. Examinemos cómo deriva los dos deberes anteriomente discutidos. Veremos que la derivación es más fácil y plausible en este caso. Kant deriva el deber de no hacer falsas promesas de la prescripción de no tratar a las personas como medios argumentando solamente que alguien que está decidido a hacer dicha promesa "ve al punto que... está decidido a usar la persona ajena como simple medio".[33] En esto sin duda Kant está en lo correcto, porque engañar a una persona con el fin de conseguir algo para nosotros mismos es usarla simplemente como un medio para nuestro propio beneficio. La obligación que tenemos de ayudar a los demás se deriva de la otra prescripción, la cual aparece en la segunda formulación, a saber, que tratemos a la gente como fines. Esto quiere decir que debemos favorecer el bienestar de la gente porque así es como debemos tratar a un bien en sí mismo. En consecuencia, no basta con que evitemos tratar a la gente simplemente como un medio; debemos hacer más que eso.

[33] *Ibid.*, p. 45.

> Ciertamente, podría mantenerse la humanidad, aunque nadie contribuyera a la felicidad de los demás, guardándose bien de sustraerle nada; mas es una concordancia meramente negativa y no positiva, con la *humanidad como fin en sí*, el que cada cual no se esfuerce, en lo que pueda, por fomentar los fines ajenos.[54]

Si bien Kant está lejos de ser un utilitarista, llega a una obligación que suena muy utilitarista, a saber, que debemos fomentar la felicidad de los demás tratando a cada persona como un fin. Así pues, la segunda formulación de Kant puede proporcionar una manera de reconciliar el principio de la mayor felicidad con la justicia. Sin embargo, para evaluarlo tenemos que ver si enfrenta otros problemas.

Una objeción a la teoría de Kant: no es aplicable a todas las situaciones

Hay tres objeciones que arrojan dudas sobre la segunda formulación de Kant del imperativo categórico, pero todas pueden ser adaptadas para aplicarse también a la primera formulación; de manera que son objeciones reales a la teoría ética kantiana en su conjunto. Ya hemos visto la primera objeción tal como se aplica a la primera formulación. Ninguna formulación es aplicable a todas las situaciones. Este problema surge para la segunda formulación en dos tipos de situaciones. La primera situación es una en la que todas las alternativas posibles exigen que se trate a alguien sólo como un medio, tal como en el ejemplo de un bote salvavidas sobrecargado de gente donde alguien tiene que ser sacrificado como un medio para salvar a los otros. El imperativo de Kant no nos proporciona ninguna manera de decidir. La segunda situación es aquella en la que todas las alternativas nos permiten tratar a alguien como un fin, pero en la que cada alternativa involucra a diferentes personas. Éste es el problema con el que se enfrenta alguien que está a cargo de distribuir fondos de caridad tan limitados que no todos los que necesitan ayuda pueden ser ayudados. El imperativo de Kant no proporciona una manera de decidir entre, por ejemplo, una familia con un hijo talentoso, otra con un hijo que necesita atención médica, y otra con un hijo

[54] *Ibid.*, pp. 48-49 [45].

que tiene problemas mentales y que aterroriza a los vecinos. Si bien en cada uno de estos tipos de casos las decisiones son muy difíciles, un principio que proporcionara una manera de distinguir entre las alternativas sería superior al menos en un aspecto al imperativo de Kant.

Segunda objeción: deberes absolutos versus *deberes* prima facie

La segunda objeción es más seria. Según Kant los deberes que derivamos del imperativo categórico son deberes absolutos. Por lo tanto, Kant está comprometido con lo que anteriormente llamamos absolutismo de la acción, es decir, que ciertos actos son siempre correctos o siempre incorrectos. De manera que para Kant la obligación de no mentir es un deber absoluto, así que no debemos mentir bajo ninguna condición. Esto, sin embargo, conduce a ciertos resultados que sin duda son moralmente repugnantes. Supongamos que un dirigente local nazi de la Holanda ocupada confía en usted y que usted está encubriendo a un importante refugiado judío que el dirigente está buscando. Éste viene a buscarlo a usted y, confiando en usted, le pregunta si está ocultando al refugiado. Usted sabe que él se irá sin buscar si le dice que no oculta a nadie, y que no decir nada equivaldría a decirle la verdad. Parece claro que en esta situación usted debe mentir, pero un kantiano que recuerde el deber absoluto de decir la verdad diría que usted debe admitir que está ocultando a un refugiado. Es claro que dicho kantiano está en un error.

Parece, por lo tanto, que los deberes derivados del imperativo categórico no deben ser entendidos como deberes absolutos, sino más bien como lo que se ha denominado deberes *prima facie*.[55] Esto es, los deberes kantianos son deberes que se nos exige cumplir a menos que sean cancelados o anulados por otra cosa que se nos exija. Así que el deber de no mentir no es un deber absoluto, sino simplemente un deber *prima facie*, porque en algunas situaciones es anulado por algún otro deber *prima facie*, tal como ayudar a un amigo que merece ayuda y que se encuentra en una gran aflicción. En una situación particular, el deber *prima facie*

[55] El concepto de deber *prima facie* viene de D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford University Press, Nueva York, 1955, pp. 18-20.

que anula todos los demás es nuestro deber adecuado, es decir, lo que debemos hacer en dicha situación.

Podemos exponer esta distinción entre un deber absoluto y un deber *prima facie* definiendo los términos clave.

> *A* tiene el deber *prima facie* de hacer $P =_{def}$. Hay algo C_1 que exige que *A* haga *P*.

Sin embargo, puesto que un deber *prima facie* puede ser anulado y por lo tanto no ser lo que debemos hacer, tenemos también que relacionar 'deber *prima facie*' con 'anula' y con 'debe'.

> El deber *prima facie* de *A* de hacer *P* es anulado en las situaciones $S =_{def}$. Hay algo C_1 que exige que *A* haga *P*, pero hay algo más C_2, de tal manera que C_1 y C_2 juntos *no* exigen que *A* haga *P* en las situaciones *S*.

Esto expresa lo que le sucede a la obligación *prima facie* de decir la verdad en el ejemplo del refugiado. En esta situación hay algo, por ejemplo, una regla kantiana, que tomada en sí misma exige que usted diga la verdad, pero que tomada junto con la exigencia contraria de ayudar al refugiado, no exige que diga la verdad. Por otra parte, en esta situación sin duda parece exigírsele a usted hacer algo en lugar de decir la verdad. Lo que se le exige hacer, lo que debe hacer, lo que hemos denominado un deber adecuado, es mentir. Así pues,

> *A* debe (tiene el deber adecuado) en la situación *S* hacer $P =_{def}$. Hay algo C_1 que exige que *A* haga *P* en la situación *S*, y no hay ningún otro C_2 tal que C_1 y C_2 juntos no exijan que *A* haga *P* en la situación *S*.[36]

De manera que cualquier obligación *prima facie* que no sea anulada en alguna situación es un deber adecuado y debemos hacerlo en esa situación.

Podemos ahora definir 'deber absoluto' como el deber para el que no hay ninguna situación en la que a alguien se le exija hacer algo en lugar de dicho deber absoluto. Es, por consiguiente, un deber que nunca es anulado.

[36] Esta manera de definir estas distinciones viene de R. M. Chisholm, "The Ethics of Requirement", en *American Philosophical Quarterly* (1964), pp. 147-53.

> *A* tiene el deber absoluto de hacer $P =_{def}$. Hay algo C_1 que exige que *A* haga *P*, y *no* hay ninguna situación en la que a *A* se le exija hacer algo en lugar de *P*.

Una vez que hemos visto lo que es necesario para que un deber sea un deber absoluto podemos ver también que hay muy pocos deberes, si acaso hay alguno, que sean absolutos. Generalmente hay alguna situación en la que un deber es anulado, de hecho en la que se nos exige hacer otra cosa. La mayoría de nuestros deberes, por lo tanto, son llamados con más propiedad deberes *prima facie*.

Parece que los deberes kantianos son descritos con más precisión como deberes *prima facie* que como deberes absolutos, porque, como hemos visto, hay situaciones en las que son anulados. Podemos tratar el ejemplo del refugiado de esta manera, pero si lo hacemos debemos concluir que la teoría de Kant no es apropiada porque no puede alojar el concepto de anulación. El problema es enfatizado más adelante en la terecera y más seria objeción a la teoría de Kant.

Tercera objeción: no puede resolver conflictos entre los deberes

El ejemplo del refugiado no sólo muestra que hay un problema en la teoría de Kant en tanto que parece prescribir acciones moralmente repugnantes en ciertas situaciones, sino que también puede ilustrar el problema que acarrean para su teoría esos conflictos entre los deberes. En el ejemplo del refugiado la persona se enfrenta con lo que claramente constituye un conflicto entre los deberes, porque tiene el deber de ayudar al refugiado y el deber de decir la verdad. En este caso debería ser fácil resolver el conflicto, pero la teoría de Kant no puede hacerlo. Si, como piensa Kant, su teoría prescribe deberes absolutos, entonces en este ejemplo la persona debe hacer dos cosas que no puede hacer simultáneamente. Así que no sólo está obligado a hacer algo que no puede hacer, sino que tampoco es capaz de justificar su elección entre una y otra decisión. Si interpretamos que la teoría prescribe deberes *prima facie*, entonces, aunque la persona no esté obligada a hacer dos cosas contradictorias, sigue sin tener manera de decidir qué hacer. Por consiguiente, la teroía de Kant no puede ocuparse de deberes en conflicto. Parece que la teoría de

Kant ha divorciado de tal forma la moralidad de las consecuencias de nuestros actos que, en un caso como el del ejemplo del refugiado en el que las consecuencias parecen ser muy importantes, no puede ayudarnos.

Hemos encontrado tres objeciones a la teoría ética deontológica de Kant que, tomadas en conjunto, constituyen una razón suficiente para rechazarla porque no proporciona un principio ético básico. Así pues, tenemos que continuar con nuestra búsqueda. No debemos, sin embargo, sencillamente rechazar la teoría de Kant porque expresa algo que parece esencial para cualquier principio básico satisfactorio, la exigencia de tratar a la gente como un fin, y por ende con justicia. Parece, en consecuencia, que el imperativo de Kant debe ser incluido en cualquier norma básica satisfactoria. El problema es cómo incluirlo. Una respuesta reciente y muy discutida es la teoría denominada utilitarismo regulador.

El utilitarismo regulador

Dos de los principales problemas con los que se enfrenta la teoría de Kant son que no puede ocuparse de deberes en conflicto y que hay situaciones en las que no es aplicable. Dos de los principales problemas para el utilitarismo son el de los placeres inferiores y el de la justicia. Puesto que la teoría de Kant puede resolver lo que le causa problemas al utilitarista y el utilitarismo puede eludir lo que a Kant le causa problemas, parece que si los dos pudieran ser abarcados por una teoría que eliminara las debilidades de ambos conservando los puntos fuertes de cada uno, entonces tendríamos una teoría muy satisfactoria. La teoría de Kant acentúa la importancia de las leyes morales que prescriben deberes. Esto le permite justificar la justicia. El utilitarismo, por otro lado, propone una norma que puede aplicarse a toda situación. También puede aplicarse a las leyes; esto es, podemos evaluar una ley determinando si su aplicación tiende o no a llevar al máximo la felicidad global. De hecho, se ha afirmado que la manera de evaluar cualquier ley jurídica, recientemente propuesta o vigente, es aplicándole el principio de utilidad, porque el propósito del gobierno, y por ende de las leyes jurídicas, es llevar al máximo el bienestar general.

Actos, leyes, jueces y legisladores

La aplicabilidad del principio utilitarista a las leyes jurídicas ha llevado a algunos filósofos a proponer que la norma ética correcta debe construirse de la misma manera en que el principio utilitarista se aplica a las leyes jurídicas. Para hacer esto debemos entender y distinguir entre la relación de un juez con una ley y la relación de un legislador con una ley. P. H. Nowell-Smith afirma que:

> El deber del juez es pronunciar los veredictos y las sentencias de acuerdo con la ley; y la pregunta "¿qué veredicto y qué sentencia debe pronunciar?" se convierte únicamente en la pregunta "¿qué veredicto y qué sentencia son impuestos por la ley para este crimen?" En tanto juez, no le importan las consecuencias, benéficas o dañinas, de lo que pronuncia. Igualmente, la pregunta "¿fue una sentencia justa?" no puede responderse en relación con sus consecuencias, sino solamente en relación con la ley.[57]

Al juez, como lo señala Nowell-Smith, le interesa decidir casos individuales y al hacerlo sólo puede apoyarse en las leyes vigentes. No puede, para bien o para mal, usar las consecuencias para justificar su decisión. El juez, por lo tanto, puesto que sus decisiones están limitadas a un conjunto de leyes, funciona en cierto modo de una manera deontológica. Sin embargo, como dice Nowell-Smith,

> El deber del legislador es totalmente diferente. No consiste en decidir si una aplicación particular de la ley es justa o no, sino en decidir qué leyes deben ser adoptadas y qué penalidades deben imponerse para la violación de cada ley. Y estas cuestiones no pueden decidirse de la misma manera como el juez decide qué veredicto y qué sentencia debe pronunciar.[58]

El legislador debería evaluar las leyes por sus consecuencias en lugar de evaluarlas de acuerdo con otro conjunto de leyes, aunque, desde luego, las consecuencias de una ley particular dependen en parte de otras leyes ya vigentes. El legislador, pues, puesto que evalúa no por las leyes sino por las consecuencias, funciona

[57] P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Penguin Books, Baltimore, 1954, p. 236.
[58] *Ibid.*, p. 237.

en cierta manera de un modo utilitario. Usando esta analogía con la legalidad, Nowell-Smith concluye que

> La obligación de obedecer una regla no descansa, según la opinión de la mayoría de los hombres ordinarios, en las consecuencias benéficas que resultan de obedecerla en un caso particular, ya sea a corto o a largo plazo, como casi siempre han supuesto los utilitaristas. Pero las razones para adoptar una regla bien pueden ser del tipo que sugieren los utilitaristas.[39]

En otras palabras, Nowell-Smith propone una teoría ética que restringe la aplicación del principio utilitarista a reglas de conducta en lugar de aplicarlo a acciones particulares. Las acciones particulares que realizamos y que vemos que se realizan deben ser evaluadas mediante reglas morales que son a su vez justificadas por el principio utilitarista. Llamemos a las reglas morales justificadas por éste "reglas utilitaristas". Tenemos, pues, lo que se ha llamado *utilitarismo restringido*, porque restringe la aplicación del principio utilitarista, y también *utilitarismo regulador*, porque restringe el principio a reglas. Esta teoría difiere, por lo tanto, de una teoría que aplique el principio utilitarista a los actos. De manera que difiere de las teorías de Bentham y de Mill que hemos interpretado como versiones del *utilitarismo de actos*. Podemos entender mejor esta diferencia estableciendo un principio que consta de dos partes y que contiene la doctrina central del utilitarismo regulador.

1. Alguien tiene el deber *prima facie* de obedecer una *regla* de conducta si y sólo si el que la regla sea vigente tiende a llevar al máximo la felicidad global de aquellos a quienes se aplica (es decir que la regla es una *regla utilitarista*).
2. Alguien tiene el deber *prima facie* de realizar un *acto* si y sólo si el acto es prescrito por una regla utilitarista.

SEIS REQUERIMIENTOS PARA UNA NORMA ÉTICA SATISFACTORIA Y UN EXAMEN DEL UTILITARISMO REGULADOR

Hemos llegado al principio del utilitarismo regulador con la esperanza de que incorporará la fuerza de las teorías de Kant y de

[39] *Ibid.*, p. 239.

Bentham eliminando sus debilidades. Veamos, pues, qué suerte corre el utilitarismo regulador, pero hagámoslo sacando a luz todos los problemas y objeciones que usamos para rechazar todas las teorías precedentes y lo que, como resultado, hemos encontrado necesario para una teoría ética satisfactoria. Cualquier teoría ética completamente satisfactoria debe proporcionar un principio ético básico:

1. Que sea aplicable a cualquier situación que exija una elección moral. (La teoría de Kant y el utilitarismo de Mill, que no proporcionan ninguna manera justificable para evaluar cualitativamente los placeres, no pueden cumplir esta condición.)
2. Que incluya deberes especiales. (El utilitarismo de actos y el egoísmo ético fracasan en este punto.)
3. Que resuelva conflictos entre los deberes. (La teoría de Kant fracasa aquí.)
4. Que garantice que se trate a las personas como fines y por ende que garantice la justicia y la imparcialidad. (Aquí fracasan el utilitarismo de actos y el egoísmo ético.)
5. Que tome en consideración las consecuencias de las acciones para la felicidad humana. (Aquí parece fracasar la teoría de Kant.)
6. Que no prescriba actos de los que estemos seguros que son incorrectos. (El egoísmo ético y el utilitarismo de Bentham fracasan en este punto.)

Está claro que el utilitarismo regulador cumple la condición (5) y no hay razón para pensar que no cumple las condiciones (1) y (6), si bien es difícil decidir respecto de (1) y (6) porque se ha trabajado poco en lo concerniente a recomendaciones específicas para las reglas utilitaristas. Sin embargo parece no haber razón para que no haya una regla moral utilitarista que cubra todas las situaciones y para que un acto prescrito por estas reglas sea moralmente repugnante. En todo caso, por ahora supongamos que el utilitarismo regulador cumple las condiciones (1), (5) y (6). Parece que no puede cumplir (2), (3) y (4), pero los utilitaristas reguladores se han concentrado en mostrar cómo su teoría cumple estas condiciones. Afirman que los deberes especiales del padre,

el juez y el maestro pueden ser controlados, porque hay reglas utilitaristas que imponen estos deberes, esto es, reglas que pueden ser justificadas en tanto que tienden a llevar al máximo la felicidad global de los afectados. Aunque esto no ha sido establecido, es al menos plausible pensar que las prácticas prescritas por dichas leyes "especiales" tienen consecuencias benéficas para la gente. Por lo tanto también podemos admitir que el utilitarismo regulador parece cumplir la condición (2).

Parece, no obstante, que la condición (3) hace surgir un grave problema porque, como hemos visto, cuando hay varias reglas morales también hay conflictos entre los deberes. El utilitarismo regulador se enfrenta con conflictos entre los deberes y, tal como hemos expresado su principio, no hay manera de resolver dichos conflictos. La respuesta a esto del utilitarista regulador es que el principio está incompleto tal como está expuesto. Deben tomarse provisiones para que, cuando haya conflictos entre deberes *prima facie* prescritos por reglas utilitaristas, el deber anulado, aquel que debe realizarse, sea decidido mediante una aplicación directa del principio utilitarista a la *acción*. De manera que cuando y sólo cuando alguien se enfrenta a una situación en la que dos o más deberes *prima facie* que están en conflicto son prescritos por reglas utilitaristas, debe decidir qué acción realizar mediante el principio utilitarista. En todas las demás situaciones el principio debe aplicarse sólo a las reglas. De modo que se cumple la condición (3) (y, en ocasiones, se cumple de manera tal que justifica la mentira en el ejemplo del refugiado).

Esto nos lleva al problema de la justicia que tantas dificultades le causa al utilitarista de actos. ¿Es capaz el utilitarismo regulador de eludir las fallas del ejemplo del chivo expiatorio? El utilitarista trata de eludirlos tratando la justicia de la misma manera como trata los deberes especiales. Afirma que la obligación de ser justo se sigue de la regla que pueda ser justificada aplicando el principio utilitarista. De modo que la práctica que consiste en tratar a la gente con justicia es prescrita por una regla utilitarista, porque es una práctica que tiene consecuencias benéficas para los afectados. Parece, pues, muy plausible concluir que el utilitarismo regulador es una teoría ética satisfactoria porque el principio ético básico que propone parece cumplir todas las condiciones que encontramos que son necesarias para cualquier teoría ética satisfactoria.

Objeción al utilitarismo regulador: no garantiza la justicia

Sin embargo, antes de concluir que hemos encontrado la teoría que hemos estado buscando, debemos considerar con más detalle cómo el utilitarismo regulador comprende a la justicia. En esta teoría la justicia está asegurada solamente mientras la práctica general de la justicia tienda a llevar al máximo la felicidad global. Es posible, por lo tanto, que en algunas sociedades una regla que exigiera la justicia no llevaría al máximo la felicidad. Es posible que una ley que forzara a la gente a trabajos esclavizantes podría en ciertas circunstancias llevar al máximo la felicidad global, incluso tomando en cuenta la infelicidad de los esclavos. En dicha situación la garantía de justicia desaparece. Así pues, si bien el utilitarismo regulador puede comprender a la justicia, mientras que el utilitarismo de actos no puede, no hay ninguna garantía de que lo haga. El tipo de justificación de las reglas exigidas por el utilitarismo regulador depende tanto de las circunstancias particulares, que no podemos estar seguros de que alguna regla particular será justificada.

Ésta no es la única manera como la justicia puede quedar frustrada basándose en la teoría del utilitarismo regulador. Mediante esta teoría la regla de la justicia es simplemente una de las muchas reglas justificadas mediante el principio utilitarista. Hemos visto que donde hay más de una de estas reglas es probable que algunas veces éstas estén en conflicto, y cuando lo están debemos aplicar directamente el principio utilitarista a la acción para determinar qué es lo que debemos hacer. Es por lo tanto probable que haya ocasiones en que la obligación *prima facie* de ser justo sea anulada de modo que en esas ocasiones debemos ser injustos. Considérese, por ejemplo, una sociedad en la que una regla justificada mediante el principio utilitarista sea que el respeto a la aplicación de la ley debe mantenerse. Lo que prescribe dicha regla podría fácilmente estar en conflicto con la obligación de ser justo. En dicha situación el principio de utilidad se aplicaría directamente a la acción y el problema del chivo expiatorio surgiría de nuevo. En consecuencia, incluso si una regla que prescribe la justicia está justificada, muy bien puede ser que en instancias particulares un trato injusto sea obligatorio. Por lo tanto, si bien el utilitarismo regulador parece preferible a las otras teorías que

hemos examinado, sigue teniendo una falla. Debemos continuar con la búsqueda.

Parece que si queremos garantizar la justicia debemos incorporarla al principio ético básico en lugar de justificarla de una manera derivada. La única teoría que hemos encontrado que hace esto es la teoría deontológica de Kant. Si de alguna manera podemos hacer que el principio de Kant sea básico y también conservar las características del utilitarismo regulador, habremos encontrado una teoría satisfactoria.

Hemos visto que la segunda formulación de Kant tiene dos partes, una que prescribe que no tratemos a ninguna persona sólo como un medio y otra que prescribe que tratemos a toda la gente como un fin en sí mismo. Si de alguna manera podemos dar contenido a lo que significa tratar a la gente como un fin, podemos ser capaces de encontrar la teoría que queremos. Y aunque solamente lo señalamos de paso, ya hemos visto la pista que queremos en el propio Kant. Sabemos que al tratar a alguien como un fin, la exigencia mínima es que produzcamos y conservemos las condiciones necesarias para su existencia continua. Pero al igual que con cualquier cosa que constituye un fin, también debemos fomentar su bienestar. Según Kant (véase p. 512), también debemos tratarlo de una manera utilitarista; debemos fomentar su felicidad. Esto sugiere que debemos tomar el principio de Kant, y por ende la justicia, como básico y usar el principio utilitarista para derivar ciertos deberes compatibles con el principio de Kant. En lo que el utilitarismo regulador se equivoca es en hacer a la justicia derivada en lugar de básica. De hecho, es más razonable justificar que se lleve al máximo la felicidad humana mediante alguna referencia al principio que afirma que los humanos deben ser tratados como fines, esto es, de un modo kantiano, que justificar que se trate a la gente con justicia mediante una referencia al principio que afirma que debemos llevar al máximo la felicidad humana. Ésta es moralmente importante porque los seres humanos son importantes. Y no es que los humanos sean moralmente importantes porque la felicidad humana lo sea.

UNA PROPUESTA PARA UNA NORMA SATISFACTORIA: UN PRINCIPIO UTILITARISTA KANTIANO

Nuestra tarea es encontrar alguna manera de insertar el principio utilitarista en la segunda formulación de Kant. Sabemos dos cosas: la primera es que la prescripción básica es, de ser posible, no tratar a nadie simplemente como un medio, pero si esto no es posible en una situación particular, entonces debemos tratar la menor cantidad posible de gente como un simple medio. El ejemplo del bote salvavidas sobrecargado ilustra una situación en la que alguien debe ser sacrificado, es decir, tratado como un simple medio para salvar a los otros. En semejante situación es obvio que debe ser sacrificada la menor cantidad posible de gente. La segunda es que debemos tratar a la mayor cantidad posible de gente como un fin. Hemos interpretado que esto implica que debemos fomentar activamente el bienestar de aquellos que son afectados por la acción en cuestión. Sin embargo, puesto que fomentar el bienestar de tanta gente como sea posible puede estar en conflicto con tratar a la menor cantidad posible de gente como un simple medio, y puesto que el imperativo más básico es no tratar a la gente como un simple medio, el segundo imperativo debe restringirse de manera tal que sea compatible con el primero.

En este momento puede surgir una objeción. Podemos evitar tratar a una persona como un simple medio sin hacer nada en absoluto. Por consiguiente, en cualquier situación podemos evitar tratar a alguien como un simple medio. Si aceptamos el imperativo anterior como básico, no debemos sacrificar a nadie en el ejemplo del bote salvavidas, porque eso sería tratar como un simple medio a la menor cantidad posible de gente. Pero eso equivaldría a una innecesaria pérdida de vidas. Debemos, pues, encontrar un principio básico diferente.

Podemos eludir la objeción entendiendo que tratar a alguien como un simple medio incluye no hacer nada para ayudarlo cuando realmente necesita ayuda, especialmente cuando su vida está en peligro. No hacer nada para ayudar a alguien en dicha situación equivale a considerarlo como algo sin valor intrínseco. Esto equivale a tratarlo como un simple medio. Podemos, pues, interpretar el imperativo básico como:

> En cualquier situación, (a) trátese como un simple medio a la menor cantidad posible de gente, y (b) trátese como un fin a la mayor cantidad posible de gente, de tal manera que sea compatible con (a).

Hemos afirmado que fomentar la felicidad de alguien es importante para tratarlo como un fin. Debemos, pues, incorporar a nuestro imperativo la prescripción de formentar la felicidad de aquellos que son afectados por una acción. Sin embargo, puesto que fomentar tanta felicidad como sea posible a menudo está en conflicto con el imperativo básico anteriormente expuesto, cualquier prescripción de fomentar la felicidad debe ser restringida de tal manera que seguirla sea compatible con lo que nuestro imperativo básico kantiano prescribe.

Si bien esto proporciona la estructura esencial del principio, sigue estando presente la pregunta de cómo debemos relacionar el tratar a la mayor cantidad posible de gente como un fin con fomentar la felicidad. El problema es que hay varias maneras opuestas de hacer esto. Tratamos a una persona como un fin fomentando su felicidad. Podríamos, pues, exigir la acción que fomenta hasta cierto grado la felicidad de la mayor cantidad posible de gente, o bien podríamos en ese momento ser utilitaristas y exigir que se lleve al máximo el monto total de felicidad, contando, desde luego, a cada uno como uno y no más de uno. Elijamos para empezar una interpretación utilitarista de actos que nos proporciona el principio siguiente:

> Una acción debe ser realizada en una situación si y sólo si

1. al realizar la acción, (a) se trata como un simple medio a la menor cantidad posible de gente en esa situación, y (b) se trata como un fin a la mayor cantidad posible de gente de tal manera que esto sea compatible con (a), y
2. al realizar la acción en esa situación se produce tanta felicidad global como debe ser si se es compatible con (1).

Como el lector puede descubrirlo por sí mismo, este principio parece cumplir las primeras cinco condiciones que cualquier teoría ética satisfactoria debe cumplir, salvo (3), que concierne a los deberes especiales. Al aplicar el principio utilitarista de actos al hecho de tratar a la gente como un fin hemos permitido que el problema de los deberes especiales de los maestros surja de nuevo. Sin embargo, puesto que este problema puede ser tratado por el utilitarismo regulador, podemos incluir los deberes especiales aplicando el principio del utilitarismo regulador. Aquí tenemos que hacer otra elección. Podemos suponer, como lo hace el utilitarista regulador, que hay reglas utilitaristas que cubren todas las situaciones que implican una elección moral. O podemos hacer algo respecto a la existencia de algunas situaciones no cubiertas por estas reglas exigiendo que el principio utilitarista de actos se aplique a estas situaciones. Aceptemos aquí, sin embargo, la suposición del utilitarista regulador. Lo que podemos llamar el principio utilitarista kantiano será:

> Una acción debe ser realizada en una situación si y sólo si

1. al realizar la acción, (a) se trata como un simple medio a la menor cantidad posible de gente en esa situación, y (b) se trata como un fin a la mayor cantidad posible de gente de tal manera que esto sea compatible con (a), y
2. realizar la acción está prescrito por cualquier regla utilitarista que (a) no viole la condición (1) en esa situación, y que (b) no sea anulada por otra regla utilitarista que no viole la condición (1) en esa situación.

Para entender este principio, veamos lo que prescribiría en un ejemplo particular sobre botes salvavidas. Supongamos que usted es el capitán de un barco que acaba de hundirse, y que está a cargo del único bote salvavidas restante que está sobrecargado de gente, y otras tres personas van a tomar su turno para entrar al agua y están colgadas a los lados del bote. Supongamos además que es evidente que una tormenta peligrosa se está acercando rápidamente y que el barco zozobrará a menos que un mínimo de cinco personas sea arrojado a la deriva. Usted debe decidir qué es lo que hay que hacer. El principio utilitarista kantiano exige que en esa situación sacrifique a algunas personas, pero las menos posibles, para salvar a las demás. De esta manera, usted trataría en esta situación a la menor cantidad posible de gente como un simple medio, y a la mayor cantidad posible como un fin.

Una vez tomada esta decisión usted se enfrenta con el problema de encontrar un procedimiento para decidir quién debe ser sacrificado. Un procedimiento de decisión que claramente no

trata a nadie como un simple medio es echar pajas, pero otro es pedir voluntarios. La exigencia básica kantiana expresada en la condición (1) no proporciona ninguna manera para escoger entre ambos procedimientos. De modo que debe usted considerar cualesquiera de las reglas utilitaristas pertinentes. Para ver qué reglas aplicar, supongamos además que cinco de las personas del bote se ofrecen públicamente como voluntarias para ser sacrificadas. Considérese ahora la siguiente regla:

> Siempre que se necesite que algunas personas sean sacrificadas para salvar a otras, y que algunas personas se hayan ofrecido públicamente como voluntarias para ser sacrificadas, entonces es una obligación *prima facie* sacrificar a los voluntarios.

Esta regla se aplica claramente a esta situación y no viola lo exigido por la condición básica kantiana. Por otra parte, es razonable pensar que es una regla utilitarista porque tiende, en efecto, a llevar al máximo la felicidad global de aquellos a los que se aplica. De hecho, es muy probable que si esta regla no fuera seguida cuando se pudiera aplicar, habría mucha infelicidad, y una fuerte resistencia, o incluso habría sublevaciones cuando a aquellos que no se ofrecieron como voluntarios, pero que saben que otros sí lo hicieron, se les pide que dejen a la suerte quién sería sacrificado. Y, dada la otra suposición plausible de que esta regla no sea anulada en esta situación, la obligación de usted es pedir voluntarios, en lugar de que los pasajeros echen pajas.

El principio que finalmente hemos alcanzado es complejo. Como puede verse por el ejemplo anterior, exige de cada uno que considere y relacione muchos factores para decidir lo que debe hacer en cualquier situación particular. Para mucha gente en muchas situaciones es prácticamente imposible cumplir una tarea tan compleja. Cada uno de nosotros debería, desde luego, hacer lo posible, y cuando alguien haya hecho un trabajo razonablemente bueno pero no haya podido decidir correctamente, no se le debe adjudicar culpa alguna. Como se dijo al principio de este capítulo, las normas adecuadas para evaluar moralmente las acciones son diferentes de las normas adecuadas para evaluar moralmente a las personas. Si bien no hemos considerado aquí este último tipo de norma, una cosa está clara: que muchas acciones que claramente son del todo incorrectas no reflejan ninguna culpa de quien las comete.

Conclusión

No hemos considerado si el principio utilitarista kantiano cumple la sexta condición —la cual prescribe que no haya actos de los que estemos seguros que son incorrectos. Esta tarea le corresponde al lector. Si encuentra que cumple la condición (6), entonces tiene buenas razones para pensar que es una teoría ética satisfactoria. Puede haber, no obstante, una teoría mejor que no hayamos considerado. Puede haber, por ejemplo, maneras de aplicar el principio utilitarista a la norma básica kantiana que no hayamos considerado. Por consiguiente, aunque en este libro hayamos dejado de examinar normas éticas, el examen mismo no está concluido. Pero ha llegado bastante lejos. Al principio del capítulo encontramos buenas razones para rechazar varias concepciones: la ética teológica, el relativismo ético, el nihilismo, el egoísmo, pero dejamos abierta la pregunta acerca de si deberíamos aceptar el escepticismo ético. Decidimos que si al concluir nuestro examen de las normas éticas no encontrábamos ninguna que fuera satisfactoria, tendríamos buenas bases inductivas para aceptar la afirmación del escéptico ético de que no hay normas éticas justificables. Si bien el examen aún no está completo, tenemos, incluso en este momento, razones para pensar que hemos encontrado una norma que por lo menos se acerca a una norma justificable. Podemos estar equivocados, pero incluso si lo estamos, hay señales definitivas de que se ha progresado y de que se sigue progresando. Tenemos, pues, bases para concluir que el escepticismo ético es incorrecto. Aunque la tarea de justificar una norma ética es muy difícil y a menudo descorazonadora, hemos encontrado razones para seguir intentándolo con la esperanza de obtener éxito.

Ejercicios

1. ¿Cuáles de los siguientes juicios cree usted que son juicios morales? ¿Cuáles no lo son? Explique sus respuestas.

    La gente tiene un derecho inalienable a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad.
    Dios castiga a aquellos que quebrantan sus leyes.

No matarás.
Robar es contrario a la ley.
Siempre debemos obedecer la ley.
El uso de narcóticos es nocivo para la sociedad.
'Debe' implica 'puede'.
Nada es correcto o incorrecto mientras no pensemos que lo es.

2. Indique respecto de cada uno de los siguientes ejemplos si son ejemplos claros de relativismo ético tal como está definido en el texto. Explique sus respuestas.

La poligamia estaba moralmente permitida en tiempos de Abraham pero ahora es inmoral.
Lo que afirmas que es correcto es sólo tu opinión y por lo tanto no es mejor que la de cualquier otra persona.
Lo incorrecto es lo que perjudica a la sociedad, de manera que lo que es incorrecto en una sociedad con frecuencia es correcto en otra.
El principio utilitarista puede ser correcto para las culturas occidentales, pero sin duda es incorrecto para las culturas orientales.
No hay normas éticas, cada uno de nosotros tan sólo "ve" qué es correcto y qué es incorrecto.

3. Evalúe el siguiente argumento:

El determinismo causal es verdadero, de lo cual se sigue que nadie posee libre albedrío, y, por consiguiente, que nadie es moralmente responsable de lo que hace. Pero si nadie es responsable de lo que hace, entonces no puede estar obligado a hacer nada. Es decir que no hay nada que deba hacer; nada es correcto y nada es incorrecto. Por lo tanto, el nihilismo ético está en lo cierto.

4. Evalúe el siguiente argumento:

El escepticismo ético es correcto porque, en última instancia, nadie puede hacer otra cosa que seguir su propia conciencia en asuntos morales, y nada puede ser justificado de esa manera.

5. Supóngase que alguien llamado Pérez ha arriesgado su vida para salvar a un niño que se está ahogando. Discuta la siguiente explicación de sus acciones:

Pérez no actuó realmente sin egoísmo, esto es, no arrisgó su vida por el niño que se estaba ahogando. Más bien, Pérez es la clase de persona que obtiene satisfacción y placer como resultado de ayudar a los demás, y su deseo de este tipo de placer era tan fuerte que superó a su deseo de proteger su propia vida. Pérez, por lo tanto, estaba actuando realmente para obtener el placer ulterior, no para salvar al niño.

6. Se ha afirmado que algunos placeres (por ejemplo, los placeres estéticos), son superiores a otros (por ejemplo, los placeres sexuales). Explique lo que alguien podría querer decir con dicha afirmación. ¿Sería consistente un hedonista psicológico si sostuviera que algunos placeres son superiores a otros? ¿Sería consistente un hedonista ético? Explíquelo.

7. El hedonismo ético fue rechazado sobre la base de que no había argumentos válidos en su favor y de que prescribe actos moralmente repugnantes. Suponga que un hedonista egoísta respondiera de la siguiente manera:

Mi teoría no prescribe actos moralmente repugnantes porque los actos repugnantes son claramente aquellos que perjudican a otras personas, y perjudicar a otro es invitarlo a la venganza o al castigo. Puesto que es obvio que a nadie le interesa provocar daño sobre sí mismo, entonces basándose en el hedonismo egoísta la conclusión correcta es que no debemos perjudicar a los demás. Mi teoría, por lo tanto, no prescribe actos moralmente repugnantes.

Evalúe la respuesta del hedonista egoísta.

8. Considere el argumento de Sócrates (pp. 474–476). ¿Tiene justificación en su afirmación de que cuando una persona es injusta la injusticia es una enfermedad de su alma, y en que, como para todas las enfermedades, la persona estaría mejor si nunca hubiera sido injusta en absoluto? Considere a una persona que vive "por siempre feliz" gracias a las ventajas que le traen sus crímenes. ¿De alguna manera es realmente más miserable que si se hubiera quedado en una pobreza justa pero opresiva?

9. Una objeción a la versión utilitarista de Bentham es que supone un "cálculo hedonista", esto es, un sistema mediante el cual varios dolores y placeres pueden ser sumados y restados como si se tratara de manzanas o de naranjas. De modo que se supone que debemos ser capaces de sumar el placer que usted obtiene de realizar un descubrimiento importante al que yo obtengo de tomar buen vino, y obtener como resultado, digámoslo así, tres veces la cantidad que Pérez obtiene por hacer una finta en pokar menos el dolor de cabeza que tiene López. Sin duda, continúa la objeción, la idea misma de dicho cálculo es absurda. Por consiguiente, el principio de utilidad de Bentham es absurdo. Evalúe esta objeción.

10. El siguiente parece ser un caso de derivación de una conclusión acerca del 'deber' a partir de una premisa acerca del 'ser'. ¿Refuta por lo tanto la afirmación de Hume de que 'debe' no puede derivarse de 'es' [o 'está']? Explique su respuesta.

    1. La anciana Sra. López *está* necesitada de ayuda.

    Por lo tanto

    2. Si yo *debo* ayudar a las mujeres ancianas que están necesitadas de ayuda, entonces *debo* ayudar a la anciana Sra. López.

11. ¿Es válida la siguiente derivación de 'debe' a partir de una afirmación fáctica? Explique su respuesta.

    1. Miguel dice, "Por este medio prometo ayudar a Simón a escapar de la cárcel".
    2. Si alguien dice prometer algo, entonces está obligado a hacer lo que promete.
    3. Si alguien está obligado a hacer lo que promete, entonces debe hacer lo que promete.

    Por lo tanto

    4. Miguel debe ayudar a Simón a escapar de la cárcel.

12. ¿Cuáles de los enunciados siguientes cometen claramente la falacia de la definición y cuáles no? Justifique sus respuestas.

    Lo que es bueno es lo que es ordenado por Dios.
    La palabra 'bueno' quiere decir 'lo que debe ser llevado al máximo'.
    El placer es, en virtud del significado de las palabras, la única cosa buena en sí misma.
    Lo bueno es, evidentemente, aquello a lo que apuntan todas las cosas.
    Decir que algo es bueno es decir que es un objeto de interés humano.

13. Evalúe la siguiente objeción al utilitarismo:

    De acuerdo con el principio de utilidad debemos tratar a cada persona como una y no más de una. De modo que cada persona debe recibir igual consideración. Pero si aceptamos el principio de utilidad no podemos hacer esto, porque algunas personas son mucho más sensibles a los placeres y a los dolores que otras, y cuando "añadimos" placeres o dolores, una persona extremadamente sensible tendría más peso en nuestros cálculos que la gente con una sensibilidad normal. Así pues, si usamos el principio de utilidad no podemos darle a toda la gente la misma consideración como lo exige el principio. El principio, por lo tanto, es inconsistente y no debe seguirse.

14. López, que es kantiano, decide que cenar a las 6:00 P.M. sea su regla. Por consiguiente universaliza esta regla, esto es, la concibe como una ley universal, pero se horroriza con el resultado. Si todo el mundo cenara a las 6:00 P.M., los servicios más importantes se interrumpirían, los pacientes se quedarían sobre la mesa de operaciones, los aviones chocarían, los barcos encallarían, etc. Puesto que él no podría desear este estado de cosas concluye que debe rechazar su regla. Pero la misma objeción se aplica a una regla que prescriba la cena a cualquier otra hora, y entonces empieza a morirse de hambre. ¿Ha cometido López algún error al emplear la primera formulación del imperativo categórico? Si es así, explíquelo cuidadosamente.

15. Se ha objetado que la teoría ética de Kant exige que la gente no tenga sangre en las venas y que sea inhumana. Según esta objeción, Kant dice que si me encuentro con una persona herida tirada en la carretera, sería un error ayudarla por tener compasión de ella. Eso sería actuar por inclinación o por deseo; en lugar de ello, debo actuar por respeto a la ley moral, sobre la base de la sola razón. Si Kant está en lo correcto, debemos ser fríos, impasibles y carecer de compasión. Debemos ser máquinas altamente morales. Puesto que ésta es sin duda una repugnante concepción acerca de cómo debe actuar la gente, la teoría de Kant debe ser rechazada. Evalúe esta objeción.

16. Suponga que usted quiere decidir si hacer o no trampa en un examen. Encuentre la máxima según la cual actuaría si decidiera hacer trampa y póngala a prueba con cada una de las versiones del imperativo categórico.

17. Considere la siguiente objeción a las teorías éticas utilitaristas, y compare cómo respondería un utilitarista de actos con la respuesta de un utilitarista regulador:

    Pérez se está muriendo en medio de un gran sufrimiento y posiblemente le quede un mes de vida sin esperanza alguna de recuperarse. Pérez no tiene parientes ni a nadie que gane o pierda algo con su muerte. Su doctor, un buen utilitarista, decide caritativamente darle muerte. Pérez, sin embargo, se opone y dice que quiere vivir cuanto sea posible, por fuerte que sea su dolor. De todas maneras el doctor le pone fin a la

vida de Pérez. Éste parecería ser el acto que las teorías éticas utilitaristas prescribirían, pero es evidente que es incorrecto.

18. Una cuestión moral que no se discutió en este texto es el problema del castigo. Compare las teorías éticas discutidas en el texto concernientes a la justificación de la pena capital, no sólo respecto de crímenes tales como el secuestro, sino también para casos de asesinatos en primer grado por una persona que ya haya sido sentenciada a cadena perpetua por otro crimen. Explique cuál de las teorías éticas cree usted que proporciona la posición más razonable acerca de la pena capital.

19. Evalúe moralmente actos de los siguientes tipos mediante la norma expuesta en la página 528. Si piensa que la situación en algunos casos debe exponerse con mayor detalle, puede hacer especificaciones razonables. ¿Prescribe la norma algo moralmente repugnante en estos casos? Si es así, ¿debemos rechazar la norma? Explíquelo.

    Tener relaciones sexuales premaritales.
    Rehusarse a servir en una guerra que usted considera injusta.
    Negarse a delatar a un amigo al que se ha estado viendo hacer trampa.
    Vengarse de alguien que lo ha perjudicado.
    Robar en una gran institución como una universidad o una librería.

20. A la luz de su respuesta a la pregunta 19 y de los muchos otros factores discutidos en el texto, ¿cree usted que la norma ética expuesta en la página 528 está justificada? Explique su respuesta. Si piensa que no, ¿cree usted que alguna otra norma esté justificada o concluye que deberíamos aceptar el escepticismo ético? Justifique sus conclusiones.

21. Las normas éticas no son utilizadas sólo para la evaluación moral de las acciones de los individuos, sino también para la evaluación moral de las leyes de los gobiernos y de las sociedades. ¿Hay alguna manera de adaptar el principio utilitarista kantiano para aplicarlo a las leyes? Por ejemplo, considere y evalúe críticamente lo siguiente que se basa en la tesis de que ninguna ley debería prescribir que cualquier persona o grupo de personas deba ser tratado como un simple medio, de modo que la prescripción básica es que las leyes, y de hecho los sistemas de leyes, deben ser justos:

    Una ley (o sistema de leyes) es moralmente justo si y sólo si (a) lo que prescribe es justo para todas las personas y grupos a los que se aplica, y (b) es una regla (o sistema de reglas) utilitarista que es consecuente con la condición (a).

22. Considere esta objeción a la norma utilitarista kantiana:

    Una norma ética que no puede ser usada con efectividad carece de valor y debe ser rechazada. Fácilmente se ve que la regla utilitarista kantiana carece de valor porque es tan compleja que al intentar usarla de hecho para decidir qué hacer, uno queda atrapado en un cálculo infinito. De manera que debemos rechazar esta norma.

    ¿Es ésta una crítica razonable a la norma utilitarista kantiana? Defienda su respuesta.

BIBLIOGRAFÍA*

CAPÍTULO UNO

I. Libros de texto

Los libros de texto de lógica son numerosos. Sin embargo, hay tres introducciones muy elementales a la lógica y la semántica: Samuel Gorovitz y Ron G. Williams, *Philosophical Analysis* (Nueva York: Random House, Inc., 1965)[(o)]; Wesley C. Salmon, *Logic*, 2a. ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1973); e Irving Copi, *Introduction to Logic*, 5a. ed. (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1978)[(o)(e)]. Existen muchos otros libros introductorios útiles sobre el tema. Entre ellos: E. J. Lemmon, *Beginning Logic* (Londres: Nelson, 1965)[(o)]; R. Clark y P. Welsh, *Introduction to Logic* (Nueva York: Van Nostrand Reinhold Company, 1962)[(o)]; Patrick Suppes, *Introduction to Logic* (Nueva York: Van Nostrand Reinhold Company, 1960); W. V. O. Quine, *Methods of Logic* (Nueva York: Hold, Rinehart & Winston, Inc., 1959)[(o)(e)]; Benson Mates, *Elementary Logic* (Nueva York: Oxford University Press, 1965)[(o)]; y Max Black, *Critical Thinking* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1962)[(o)]. Hay tres antologías elaboradas para un nivel introductorio que son: Irving M. Copi y James A. Gould, *Readings on Logic* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1972); Robert Sleigh, *Necessary Truth* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1970)[(o)]; y Adrienne y Keith Lehrer, *Theory of Meaning* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1970)[(o)]

* Las obras señaladas con '(o)' se encuentran en la Biblioteca "Dr. Eduardo García Máynez" del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en su idioma original. Las señaladas con '(e)' se encuentran en la misma Biblioteca en traducción española y las indicadas con '(i)' en traducción inglesa.

II. Libros y artículos de nivel avanzado

Para el estudiante que ya posee cierto conocimiento de la lógica, los siguientes dos libros deberían resultarle de interés: Rudolf Carnap, *Meaning and Necessity* (Chicago: Phoenix Books, 1956)[a] y W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961)[a][e]. En este último libro Quine plantea algunos problemas acerca del concepto de analiticidad que han despertado mucha atención. Dos libros que discuten la posición de Carnap son: Richard Butrick, Jr., *Carnap on Meaning and Analyticity* (La Haya: Mouton, 1970)[a] y Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle, Ill.: Open Court Publishing Company, 1964)[a]. Dos antologías que contienen artículos sobre el significado, la analiticidad y problemas similares a partir de fuentes contemporáneas son: Herbert Feigl y Wilfrid Sellars, *Readings in Philosophical Analysis* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1949)[a]; y Herbert Feigl, Wilfrid Sellars y Keith Lehrer, *New Readings in Philosophical Analysis* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1972)[a].

En un famoso libro, *Word and Object* (Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1960)[a], Quine desarrolla y defiende su punto de vista. Otro libro de interés y no técnico es P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (Londres: Methuen and Co., 1960)[a]. Para una discusión histórica y crítica del concepto de verdad necesaria, véase Arthur Pap, *Semantics and Necessary Truth* (New Haven: Yale University Press, 1958)[a][e]. Véase también Alan Pasch, *Experience and the Analytic* (Chicago: University of Chicago Press, 1959)[a].

III. Libros y artículos sobre probabilidad

El libro de Henry E. Kyburg Jr., *Probability and Inductive Logic* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1970) contiene una excelente bibliografía de obras sobre probabilidad y lógica inductiva hasta 1970. Otros libros y artículos importantes son L. Jonathan Cohen, *The Implications of Induction* (Londres: Methuen & Co., 1970)[a]; Wesley C. Salmon, *The Foundations of Scientific Inference* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967), que estudia las concepciones actuales acerca de la justificación de la inducción y la probabilidad; Imre Lakatos (ed.), *The Problem of Inductive Logic* (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1968)[a], que discute los modelos de probabilidad, la justificación de reglas inductivas de inferencia, el conocimiento probable e incluye una historia del problema de la lógica inductiva por parte de Lakatos; Brian Skyrms, *Choice and Chance: An Introduction to Inductive Logic*, 2a. ed., (Belmont, Calif.: Dickenson Publishing Company, 1975), un libro excelente[a]; Risto Hilpinen, *Rules of Acceptance and Inductive Logic*, *Acta Philosophica Fennica*, Vol. 22 (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1968); J. R. Lucas, *The Concept of Probability* (Oxford: Clarendon Press, 1970)[a], argumenta que sólo es posible un análisis correcto del concepto de probabilidad; Wesley Salmon, "Carnap's Inductive Logic", *Journal of Philosophy*, Vol. 63 (1967), pp. 725–39; C. D. Broad, *Induction, Probability and Causation* (Nueva York: Humanities Press, 1968)[a]; Isaac Levi, *Gambling with Truth: An Essay on Induction and the Aims of Science* (Nueva York: Alfred A. Knopf, Inc., y Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1967); A. J. Ayer, *Probability and Evidence* (Nueva York: Columbia University Press, 1972)[a]; Richard C. Jeffrey, *The Logic of Decision* (Nueva York: McGraw-Hill Book Company, 1965); Simon Blackburn, *Reason and Prediction* (Nueva York: Cambridge University Press, 1973)[a]; Henry E. Kyburg, Jr., *Logical Foundations of Statistical Inference* (Dordrecht: Reidel, 1974); L. J. Cohen, *The Provable and the Probable* (Nueva York: Oxford University Press, 1977); y R. Carnap, "Notes on Probability and Induction", *Synthèse*, Vol. 25 (1973). Uno de los autores, K. Lehrer, ha publicado ampliamente acerca de la inferencia inductiva y la probabilidad. Recientemente ha expuesto de nueva cuenta estas ideas en una forma sucinta en R. Bogdan (ed.), *Keith Lehrer* (Dordrecht: Reidel, 1980). El mismo volumen contiene también G. Pappas, "Lehrer on Induction, Evidence and Acceptance", junto con la respuesta de Lehrer.

CAPÍTULO DOS

FUENTES CLÁSICAS

Se recomiendan dos de los diálogos de Platón, el *Teeteto*[e] y la *República*[e]. Existen muchas ediciones y traducciones, la mayoría de las cuales son valiosas, pero se recomiendan especialmente las traducciones al inglés de F. M. Cornford. Un escritor menos famoso pero muy importante es Sexto Empírico. Para una interesante formulación del escepticismo, véanse sus *Outlines of Pyrrhonism* en Vol. 1 de *Sextus Empiricus* (Londres: Loeb Classical Library, 1933)[a]. El *Discurso del método*[e][i] y las *Meditaciones*[e][i] de René Descartes resultan una agradable lectura; aunque Descartes llega en última instancia a conclusiones que no son ni remotamente escépticas, en ambos libros sus argumentos iniciales constituyen un fundamento para la defensa del escepticismo. Casi cualquier edición de estas obras resultará apropiada. George Berkeley a menudo negó que sus doctrinas condujeran al escepticismo, pero muchos de los argumentos de su *Tres diálogos entre Hylas y Filonús*[e][i] complacerían a un escéptico. David Hume es un defensor más explícito del escepticismo en su *Tratado sobre la naturaleza humana*[e][i] y en *Ensayo sobre el entendimiento humano*[e][i]. En ambos libros, véanse las secciones tituladas "Del escepticismo en relación con los sentidos".

FUENTES CONTEMPORÁNEAS

I. Libros de un solo autor

Los siguientes libros sobre teoría del conocimiento están escritos expresamente para el estudiante iniciado: A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge* (Baltimore: Penguin Books, 1956)[e]; R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1966, 2a. ed., 1976)[e][a]; A. D. Woozley, *Theory of Knowledge* (Londres: Hutchinson's University Library, 1949)[e]; David Pears, *What Is Knowledge?* (Nueva York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1971)[e]; D. W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1971)[e]; Bruce Aune, *Knowledge, Mind, and Nature: An Introduction to the Theory of Knowledge and the Philosophy of Mind* (Nueva York: Random House, Inc., 1967); Elizabeth Ramsden Eames, *Bertrand Russell's Theory of Knowledge* (Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1969)[e]; y Adam Morton, *A Guide Through the Theory of Knowledge* (Encino, California: Dickenson, 1977).

Además de éstos, existe gran número de libros destinados principalmente a un público profesional pero que resultan inteligibles para el estudiante dedicado. Las obras que ponen un énfasis particular en el tema del escepticismo son numerosas, pero pocas de ellas coinciden con el punto de vista del escéptico. Una defensa del escepticismo que vale mucho la pena leer es el libro de Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (Londres: Oxford University Press, 1912)[e]. Arne Naess, en *Skepticism* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969)[e] coincide con el escepticismo de Sexto Empírico. Más recientemente, Peter Unger ha defendido el escepticismo de un tipo muy general, primero en una serie de artículos, y luego en su libro *Ignorance* (Londres: Oxford University Press, 1976)[e]. Algunos libros recientes escritos desde la perspectiva opuesta son los de Michael Slote, *Reason and Scepticism* (Nueva York: Humanities Press, 1970); Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, textos en alemán e inglés, editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright[e], traducido por Denis Paul y G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1969); S. Coval, *Skepticism and the First Person* (Londres: Methuen & Co., Ltd., 1967); John Kekes, *A Justification of Rationality* (Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1976); Oliver Johnson, *Skepticism and Cognitivism* (Berkeley: University of California Press, 1978); Nicholas Rescher, *Scepticism: A Critical Reappraisal* (Oxford: Basil Blackwell, 1979); y James Cornman, *Skepticism, Justification and Explanation* (Dordrecht: Reidel, 1980).

Algunos libros más generales acerca de la teoría del conocimiento son Jacob Joshua Ross, *The Appeal to the Given* (Londres: George Allen & Unwin, Ltd.; Nueva York: Humanities Press, 1970); Panayot Butchvarov, *The Concept of Knowledge* (Evanston, Ill.: Northwestern University

Press, 1970); Robert J. Fogelin, *Evidence and Meaning* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967)[e]; H. H. Price, *Belief* (Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1969); Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of Knowledge* (Londres: Cambridge University Press, 1968)[e]; R. I. Aaron, *Knowing and the Function of Reason* (Nueva York: Oxford University Press, 1970)[e]; y A. J. Ayer, *Russell and Moore: The Analytical Heritage* (Londres: Macmillan & Company, Ltd., 1971)[e]; Robert Ackerman, *Belief and Knowledge* (Nueva York: Doubleday, 1972); David Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge* (Nueva York: Cambridge University Press, 1973)[e]; Nicholas Capaldi, *Human Knowledge* (Nueva York: Pegasus, 1969); Roderick M. Chisholm, *Perceiving: A Philosophical Study* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1957)[e]; Fred Dretske, *Seeing and Knowing* (Chicago: University of Chicago Press, 1969)[e][a]; Paul Feyerabend, *Against Method* (Londres: New Left Books, 1975)[e]; Carl Ginet, *Knowledge, Perception and Memory* (Dordrecht: Reidel, 1975)[e]; Gilbert Harman, *Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1972)[e]; Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1962); Oliver Johnson, *The Problem of Knowledge* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities, 1974); Keith Lehrer, *Knowledge* (Londres: Oxford University Press, 1974)[e]; C. I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (Lasalle, Illinois: Open Court, 1946); Don Locke, *Perception and Our Knowledge of the External World* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967); Norman Malcolm, *Knowledge and Certainty* (Englewood, Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963)[e]; G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy* (Londres: Allen & Unwin, 1953)[e]; John Pollock, *Knowledge and Justification* (Princeton: Princeton University Press, 1974)[e]; W. Quine y J. Ullian, *The Web of Belief* (Nueva York: Random House, 1978); Anthony Quinton, *The Nature of Things* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973)[e]; Nicholas Rescher, *Coherence Theory of Truth* (Londres: Oxford University Press, 1973); *Conceptual Idealism* (Londres: Oxford University Press, 1973)[e]; *Plausible Reasoning* (Assen: Van Gorcum, 1976); *Methodological Pragmatism* (Nueva York: New York University Press, 1977); Bertrand Russell, *Knowledge of the External World* (Londres: Allen & Unwin, 1914); *Outline of Philosophy* (Londres: Allen & Unwin, 1927); *Meaning and Truth* (Londres: Allen & Unwin, 1940); *Human Knowledge* (Londres: Allen & Unwin, 1948); Israel Scheffler, *Conditions of Knowledge* (Chicago: Scott, Foresman, 1965)[e]; *Science and Subjectivity* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1969); Wilfrid F. Sellars, *Science, Perception, and Reality* (Nueva York: Humanities, 1963); Mark Steiner, *Mathematical Knowledge* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1975); Marshall Swain, *Reasons and Knowledge* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1981); Frederick Will, *Induction and Justification* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1973)[e]; Michael Williams, *Groundless Belief* (New Haven: Yale University Press, 1977); y Elizabeth

Wolgast, *Paradoxes of Knowledge* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1978)[a].

II. Antologías y libros de texto

Existe buen número de antologías útiles de artículos publicados. Cualquier estudiante dedicado encontrará que vale la pena obtener la antología de Robert J. Swartz, *Perceiving, Sensing, and Knowing* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1965), la cual contiene artículos de autores contemporáneos. Una antología difícil pero que merece ser examinada es la de H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts; Inc., 1949)[a]. Los capítulos 2, 3 y 6 del libro de texto de John Hospers, *Introduction to Philosophical Analysis* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1953) son dignos de estudio. El libro de George Nakhnikian, *An Introduction to Philosophy* (Nueva York: Alfred A. Knopf, Inc., 1967), Parte 2, discute la hipótesis del "genio maligno" de Descartes. Finalmente, algunas antologías de fuentes contemporáneas son Lawrence Foster y J. W. Swanson (eds.), *Theory and Experience* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1970)[a]; Robert R. Ammerman y Marcus G. Singer (eds.), *Belief, Knowledge and Truth: Readings in the Theory of Knowledge* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1970)[a]; Avrum Stroll (ed.), *Epistemology: New Essays in the Theory of Knowledge* (Nueva York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1967); Michael D. Roth y Leon Galis (eds.), *Knowing* (Nueva York: Random House, 1970)[a]; Roderick Chisholm y Robert Swartz (eds.), *Empirical Knowledge* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973); A. P. Griffiths (ed.), *Knowledge and Belief* (Londres: Oxford University Press, 1967)[a]; Charles Landesman (ed.), *The Foundations of Knowledge* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970); Keith Lehrer (ed.), *Analysis and Metaphysics* (Dordrecht: Reidel, 1975)[a]; George Pappas y Marshall Swain (eds.), *Essays on Knowledge and Justification* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1978)[a]; George Pappas (ed.), *Justification and Knowledge: New Studies in Epistemology* (Dordrecht: Reidel, 1979)[a]; y G. Von Wright (ed.), *Problems in the Theory of Knowledge* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1972). El volumen anual, *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 5, se titula *Studies in Epistemology*; contiene gran número de artículos originales acerca de la teoría del conocimiento.

III. Artículos recientes

Se ha escrito mucho recientemente acerca de la naturaleza del conocimiento y acerca de lo que constituye buenas razones para creer. Algunos de los artículos dentro de esta área de investigación son los de Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, Vol. 23 (1963), pp. 121–123; L. Jonathan Cohen, "More About Knowing and Feeling

Sure", *Analysis*, Vol. 27 (1966), pp. 1–11; Keith Lehrer y Thomas Paxson, Jr., "The Knowledge: Undefeated Justified True Belief", *Journal of Philosophy*, Vol. 66 (1969), pp. 225–37 [este artículo ha sido discutido por J. R. Kress en "Lehrer and Paxson on Nonbasic Knowledge", *Journal of Philosophy*, Vol. 68 (1971), pp. 78–82; Ernesto Sosa comentó también al respecto en "Two Conceptions of Knowledge", *Journal of Philosophy*, Vol. 67 (1970), pp. 59–66]; James W. Lamb, "Knowledge and Justified Presumption", *Journal of Philosophy*, Vol. 69 (1972), pp. 123–27; Marshall Swain, "Knowledge, Causality, and Justification", *Journal of Philosophy*, Vol. 69 (1972), pp. 291–300; Charles Pailthorp, "Is Immediate Knowledge Reason Based?", *Mind*, Vol. 78 (1969), pp. 550–66; Charles Pailthorp, "Knowledge as Justified True Belief", *Review of Metaphysics*, Vol. 23 (1969), pp. 25–47 [véase también la respuesta de Lehrer a este artículo, "The Fourth Condition of Knowledge: A Defense", *Review of Metaphysics*, Vol. 25 (1970), pp. 122–28 y la respuesta de Pailthorp a Lehrer en ese mismo número, pp. 129–33]; John Turk Saunders, "Does Knowledge Require Grounds?", *Philosophical Studies*, Vol. 27 (1966), pp. 7–13; Fred Dretske, "Conclusive Reasons", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 49 (1971), pp. 1–22; Fred Dretske, "Reasons and Consequences", *Analysis*, Vol. 28 (1968), pp. 166–68 [hay una discusión de David Finn, "Dretske on Reason and Justification", *Analysis*, Vol. 29 (1969), pp. 101–02]; John L. Pollock, "The Structure of Epistemic Justification", *American Philosophical Quarterly Monograph Series*, editada por Nicholas Rescher, Núm. 4 (Oxford: Basil Blackwell, 1970), pp. 62–78. Algunos de los artículos de uno de los autores son Keith Lehrer, "Knowledge and Probability", *Journal of Philosophy*, Vol. 61 (1964), pp. 368–72; "Knowledge, Truth and Evidence", *Analysis*, Vol. 25 (1965), pp. 168–75; "Belief and Knowledge", *Philosophical Review*, Vol. 77 (1968), pp. 491–99.

Gilbert Harman, "The Inference to the Best Explanation", *Philosophical Review*, Vol. 74 (1966), pp. 88–95; R. C. Sleigh, Jr., "A Note on Some Epistemic Principles of Chisholm and Martin", *Journal of Philosophy*, Vol. 61 (1964), pp. 216–18; Colin Radford, "Knowledge-By Examples", *Analysis*, Vol. 27 (1966), pp. 1–13; Peter Unger, "Experience and Factual Knowledge", *Journal of Philosophy*, Vol. 64 (1967), pp. 152–73 [véanse las observaciones de Gilbert Harman, "Unger on Knowledge", *Journal of Philosophy*, Vol. 64 (1967), pp. 390–95]; Peter Unger, "An Analysis of Factual Knowledge", *Journal of Philosophy*, Vol. 65 (1968), pp. 157–70; Alvin I. Goldman, "A Causal Theory of Knowing", *Journal of Philosophy*, Vol. 64 (1967), pp. 357–72; Brian Skyrms, "The Explication of '*X* knows that *P*'", *Journal of Philosophy*, Vol. 64 (1967), pp. 373–89 [véase la discusión de Marshall Swain, "Skyrms on Nonderivative Knowledge", *Noûs*, Vol. 3 (1969), pp. 227–31]; Ronald De Sousa, "Knowledge, Consistent Belief and Self-consciousness", *Journal of Philosophy*, Vol. 67 (1970), pp. 66–73; Gilbert Harman, "Knowledge, Inference, and Expla-

nation", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5 (1968), pp. 164–73; Manley Thompson, "Who Knows?", *Journal of Philosophy*, Vol. 67 (1970), pp. 856–68; John Pollock, "Chisholm's Definition of Knowledge", *Philosophical Studies*, Vol. 17 (1966), pp. 72–76; John Pollock, "What Is an Epistemological Problem?", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5 (1968), pp. 183–90; Ernesto Sosa, "Propositional Knowledge", *Philosophical Studies*, Vol. 20 (1969), pp. 33–42; Ernesto Sosa, "On the Nature and Objects of Knowledge", *Philosophical Review*, Vol. 81 (1972), pp. 364–71; Herbert Heidelberger, "Chisholm's Epistemic Principles", *Noûs*, Vol. 3 (1969), pp. 73–82; David Annis, "A Note on Lehrer's Proof That Knowledge Entails Belief", *Analysis*, Vol. 29 (1969), pp. 207–208; W. R. Abbott, "What Knowledge Is Not", *Analysis*, Vol. 31 (1971), pp. 143–44; James Cargile, "On Near Knowledge", *Analysis*, Vol. 31 (1971), pp. 145–52; Carolyn Black, "Knowledge Without Belief", *Analysis*, Vol. 31 (1971), pp. 152–58. Además, en la última década se han escrito gran número de artículos sobre el conocimiento, la justificación y el escepticismo. La gran mayoría de estos artículos aparece en la bibliografía preparada por Nancy Kelsik, en George Pappas (ed.), *Justification and Knowledge* (Dordrecht: Reidel, 1979)[(e)].

CAPÍTULO TRES

FUENTES CLÁSICAS

Se encontrará una formulación del determinismo en Benedict Spinoza, *Ética*[(e)(i)], especialmente la Parte III, y en la obra del Barón d'Holbach, *Sistema de la naturaleza*. Las fuentes libertarias importantes incluyen el capítulo de Thomas Reid sobre la libertad y la necesidad en su libro *Essays on the Powers of the Human Mind* y en la obra de Schopenhauer *Essay on the Freedom of the Will* (1841)[(i)], traducida al inglés por Kolenda (1960). Véase también el famoso ensayo de William James "The Dilemma of Determinism", en su *La voluntad de creer*[(e)(e)]. Existen muchas defensas clásicas del compatibilismo. Entre ellas están el *Leviatán*[(e)(e)] de Thomas Hobbes (1651), Capítulo 21; el *Ensayo sobre el entendimiento humano*[(e)(e)], Libro II, Capítulo 21 de John Locke; el *Tratado sobre la naturaleza humana*[(e)(e)], Libro II, Parte iii, secciones 1–3 e *Investigación sobre el entendimiento humano*[(e)(e)], sección viii, ambos de David Hume, y finalmente *Un sistema de lógica*, Libro IV, Capítulo 2 de John Stuart Mill. Una fuente difícil pero importante es Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*[(e)(i)], Libro I, Capítulo 3.

FUENTES CONTEMPORÁNEAS

1. Antologías, colecciones y libros de texto

Recientemente ha aparecido buen número de excelentes antologías y colecciones de artículos derivadas de simposios dedicados enteramente al tema de la libertad y el determinismo. Dos antologías, la primera editada por Sydney Morgenbesser y James Walsh, *Free Will* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1962) y la segunda editada por Bernard Berofsky, *Free Will and Determinism* (Nueva York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1966), contienen el trabajo de escritores tanto clásicos como contemporáneos. Tres colecciones de artículos derivadas de simposios recientes son *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science* (Nueva York: New York University Press, 1958), editado por Sidney Hook[(e)(e)]; *Freedom and Determinism* (Nueva York: Random House Inc., 1966), editado por Keith Lehrer[(e)]; y *Freedom and the Will* (Londres: Macmillan & Company, Ltd., 1963), editado por D. F. Pears. Este último contiene material extraído de transmisiones de radio destinadas a un público no especializado.

Tres antologías generales que contienen material valioso sobre el tema de la libertad y el determinismo son *Philosophic Problems* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1957), editado por Mandelbaum, Gramlich y Anderson; *A Modern Introduction to Philosophy*, edición revisada (Nueva York: The Free Press, 1965), editado por Paul Edwards y Arthur Pap; y *Reason and Responsability*, 5a. ed. (Belmont, Calif.: Dickenson, 1980), editado por Joel Feinberg[(e)]. Véase también *Royal Institute of Philosophy Lectures*, Vol. I (1966–67): *The Human Agent* (Nueva York: St. Martin's Press, 1968); *Knowledge and Necessity, Royal Institute of Philosophy Lectures*, Vol. 3 (1968–1969)[(e)], prólogo de G. N. A. Vesey (Londres: Macmillan & Company, Ltd., 1970), que contiene ensayos sobre los problemas del determinismo y el conocimiento; Robert W. Binkley, Richard N. Bronaugh y Ausonio Marras (eds.), *Agents, Action and Reason* (Toronto: University of Toronto Press, 1971)[(e)], una selección de obras de filósofos contemporáneos. Dos antologías de un nivel más técnico que contienen interesantes artículos sobre este tema son *Readings in Philosophical Analysis* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1949), editado por Herbert Feigl y Wilfrid Sellars[(e)] y *Readings in Ethical Theory* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1949), editado por Wilfrid Sellars y John Hospers.

Los siguientes libros de texto contienen capítulos útiles sobre el tema: John Hospers, *Human Conduct* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1961), Capítulos 9 y 10[(e)]; Richard Taylor, *Metaphysics*, 2a. ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1975), Capítulo 4[(e)]; R. B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1959), Capítulo 20[(e)]; y Stephan Körner, *What is Philosophy? One Philo-*

sopher's Answer (Londres: Allen Lane, The Penguin Press, 1969), cuya Parte Cuatro está dedicada al problema de la libertad.

II. Libros de un solo autor

Los siguientes libros están principalmente dedicados al tema de la libertad y el determinismo: A. Farrer, *The Freedom of the Will* (Londres: A. & C. Black, Ltd., 1958); A. I. Melden, *Free Action* (Nueva York: Humanities Press, 1961); K. W. Rankin, *Choice and Chance* (Oxford: Basil Blackwell & Mott, Ltd., 1961); H. Ofstad, *An Inquiry into the Freedom of Decision* (Nueva York: Humanities Press, 1962)[e]; F. Vivian, *Human Freedom and Responsability* (Nueva York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1964); S. Hampshire, *Freedom of the Individual* (Nueva York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1965)[e]; C. A. Campbell, *In Defense of Free Will, with Other Philosophical Essays* (Nueva York: Humanities Press, 1967); Edward D'Angelo, *The Problem of Freedom and Determinism* (Columbia: University of Missouri Press, 1968), una obra introductoria sobre el problema que pone énfasis en la oposición determinismo fuerte *versus* determinismo suave. M. R. Ayers, *The Refutation of Determinism: An Essay in Philosophical Logic* (Londres: Methuen & Co., Ltd., 1968); R. L. Franklin, *Free Will and Determinism: A Study in Rival Concepts of Man* (Nueva York: Humanities Press, 1968), que entabla un juicio contra el libertarismo; Bernard Berofsky, *Determinism* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1972)[e]; y J. Thorp, *Free Will* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1981)[e].

III. Artículos contemporáneos

Las antologías anteriormente listadas contienen muchos de los artículos más importantes sobre el tema de la libertad y el determinismo. Los siguientes son una muestra de algunos artículos recientes: George Pitcher, "Necessitarianism", *Philosophical Quarterly* (1961), pp. 201–12; Carl Ginet, "Can the Will Be Caused?", *Philosophical Quarterly* (1962), pp. 49–55; R. L. Franklin, "Moral Libertarianism", *Philosophical Quarterly* (1962), pp. 24–35; J. Wheatley, "Hampshire on Human Freedom", *Philosophical Quarterly* (1962), pp. 248–60; D. Gallop, "On Being Determined", *Mind* (1962), pp. 181–96; J. V. Canfield, "The Compatibility of Free Will and Determinism", *Philosophical Review* (1962), pp. 352–68; B. Aune, "Abilities, Modalities and Free Will", *Philosophy and Phenomenological Research* (1963–1964), pp. 397–413; R. C. Skinner, "Freedom and Choice", *Mind* (1963), pp. 463–80; Kurt Baier, "Could and Would", *Analysis Supplement* (1963), pp. 20–29; R. N. Bronaugh, "Freedom as the Absence of an Excuse", *Ethics* (1963–1964), pp. 161–73; Clement Dore, "On the Meaning of 'could have'", *Analysis* (1962), pp. 41–43; L. Kenner, "Causality, Determinism and Freedom of the Will", *Philosophy* (1964), pp. 233–48; R. M. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, Lindley Lecture (Lawrence: University of Kansas Press, 1964); S. Körner, "Science and Moral Responsibility", *Mind* (1964), pp. 161–72; A. M. Honoré, "Can and Can't", *Mind* (1964), pp. 463–79; K. T. Gallagher, "On Choosing to Choose", *Mind* (1964), pp. 480–95; Nelson Pike, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *Philosophical Review* (1965), pp. 27–46; C. H. Whiteley, "Can", *Analysis* (1962), pp. 91–93; R. G. Henson, "Responsibility for Character and Responsibility for Conduct", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 43 (1965), pp. 311–20; M. F. Cohen, "Motives, Causal Necessity, and Moral Accountability", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 42 (1964), pp. 322–34; D. F. Gustafson, "Voluntary and Involuntary", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 24 (1964), pp. 493–501; Daniel Kading, "Moral Action, Ignorance of Fact, and Inability", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25 (1965), pp. 333-55; Daniel Bennett, "Action, Reason, and Purpose", *Journal of Philosophy*, Vol. 62 (1965), pp. 85–96; T. F. Daveney, "Choosing", *Mind* (1964), pp. 515–26; W. Wick, "Truth's Debt to Freedom", *Mind* (1964), pp. 527–37; Raziel Abelson, "Because I Want To", *Mind* (1964), pp. 540–53; A. C. Danto, "Basic Actions", *American Philosophical Quarterly* (1965), pp. 141–48; Arnold Kaufman, "Ability", *Journal of Philosophy* (1963), pp. 537–51; Lewis White Beck, "Conscious and Unconscious Motives", *Mind* (1966), pp. 155–79; David Gauthier, "How Decisions Are Caused", *Journal of Philosophy*, Vol. 63 (1967), pp. 147–51; Nani L. Ranken, "The 'Unmoved' Agent and the Ground of Responsibility", *Journal of Philosophy*, Vol. 64 (1967), pp. 403–408; Henry Margenau, "Quantum Mechanics, Free Will, and Determinism", *Journal of Philosophy*, Vol. 64 (1967), pp. 714–25; Frederick Stoutland, "Basic Actions and Causality", *Journal of Philosophy*, Vol. 65 (1968), pp. 467–75; Joseph Margolis, "Puzzles Regarding Explanation by Reasons and Explanation by Causes", *Journal of Philosophy*, Vol. 67 (1970), pp. 187–95; Myles Brand, "Causes of Acting", *Journal of Philosophy*, Vol. 67 (1970), pp. 932–47; Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", *Journal of Philosophy*, Vol. 68 (1971), pp. 5–20; R. E. Ewin, "Actions, Brain-Processes, and Determinism", *Mind*, Vol. 77 (1968), pp. 417–19; S. I. Benn y W. L. Weinstein, "Being Free to Act, and Being a Free Man", *Mind*, Vol. 80 (1971), pp. 194–211; Michael Stocker, "Knowledge, Causation and Decision", *Noûs*, Vol. 2 (1968), pp. 65–73; Gerald Dworkin, "Acting Freely", *Noûs*, Vol. 4 (1970), pp. 367–83; Stuart Hampshire, "Spinoza's Theory of Human Freedom", *The Monist*, Vol. 55 (1971), pp. 554–66; Pamela Huby, "The First Discovery of the Freewill Problem", *Philosophy*, Vol. 42 (1967), pp. 353–62; Bernard Mayo, "The Incoherence of Determinism", *Philosophy*, Vol. 44 (1969), pp. 89–100; James N. Jordan, "Determinism's Dilemma", *Review of Metaphysics*, Vol. 23 (1969), pp. 48–66; Bruce Aune, "Hypotheticals and 'Can': Another Look", *Analysis*, Vol. 27 (1967), pp. 191–95; J. L. Cowan, "Deliberation and Determinism", *American Philosophical Quar-*

terly, Vol. 6 (1969), pp. 53–61; Adolf Grünbaum, "Free Will and Laws of Human Behavior", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 8 (1971), pp. 299–317; A. Aaron Snyder, "The Paradox of Determinism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 9 (1972), pp. 353–56; D. F. Pears, "Ifs and Cans-II", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. I (1972), pp. 369–91.

Muchos de los artículos precedentes han sido discutidos en artículos subsiguientes. El artículo de Ginet se discute en I. Thalberg, "Foreknowledge and Decisions in Advance", *Analysis*, Vol. 24 (1964), pp. 49–54; Andrew Oldenquist, "Causes, Predictions and Decisions", *Analysis*, Vol. 24 (1964), pp. 55–58; Peter Swiggart, "Doing and Deciding to Do", *Analysis* (1962), pp. 17–19; y Keith Lehrer, "Decisions and Causes", *Philosophical Review* (1963), pp. 224–27. El artículo de Dore se discute en David S. Scarrow, "On the Analysis of 'could have'", *Analysis*, Vol. 24 (1963), pp. 118–20. El libro de A. I. Melden listado previamente se discute en Bruce Goldberg, "Can a Desire Be a Cause?", *Analysis*, Vol. 25 (1964–65), pp. 70–72. Keith Lehrer, "Cans Without Ifs", *Analysis*, Vol. 29 (1965), pp. 29–32, es una respuesta a Aune, "Hypotheticals & 'Can': Another Look". Bernard Mayo, "On the Lehrer-Taylor Analyses of 'Can'-Statements", *Mind*, Vol. 77 (1968), pp. 271–78 es una discusión de Lehrer y Taylor, "Time, Truth and Modalities", *Mind*, Vol. 74 (1965). Bruce Aune, "Freewill, 'Can' and Ethics: A Reply to Lehrer", *Analysis*, Vol. 30 (1970), pp. 77–83 es una respuesta a Lehrer, "Cans Without Ifs". Clement Dore, "On a Recent Discussion of If's and Can's", *Philosophical Studies*, Vol. 21 (1970), pp. 33–37 es una respuesta a los artículos de Aune y Lehrer. David Blumenfeld, "Lehrer's Proof of the Consistency Thesis", *Philosophical Studies*, Vol. 22 (1971), pp. 26–30 es una respuesta a Lehrer, "An Empirical Disproof of Determinism?", *Freedom and Determinism*, pp. 175–202[a]. J. F. M. Hunter, "Aune and Others on Ifs and Cans", *Analysis*, Vol. 28 (1968), pp. 107–109 es una respuesta a Chisholm, Lehrer y Aune.

La bibliografía sobre el libre albedrío de R. Hall, *Philosophical Quarterly* (1965), pp. 179–81, contiene muchas referencias valiosas.

IV. Artículos más recientes

C. Ripley, "Why Determinism Cannot Be True", *Dialogue*, Vol. 11 (1972); este artículo fue discutido críticamente por R. Simon, "Should Reasoning Embarrass the Determinist?", *ibid.* (1973); P. Van Inwagen, "Lehrer on Determinism, Free Will and Evidence", *Philosophical Studies*, Vol. 23 (1972); J. McDermott, "I'm Free Because I Don't Yet Know What I'm Going to Do?", *British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 23 (1972); R. Boyd, "Determinism, Laws and Predictability in Principle", *Philosophy of Science*, Vol. 39 (1972); L. Burkholder, "The Determinist Principle as Synthetic A Priori", *Kinesis*, Vol. 4 (1971); M. Friquegnon, "The Paradoxes of Determinism", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 33 (1972); este último artículo fue discutido por R. Young, "A Specious Paradox", Vol. 35 (1974) y por C. Smith, "Ms. Friquegnon on 'The Paradoxes of Determinism'", *ibid.*, al que Friquegnon respondió en su "Pursuing Paradoxes", *ibid.*; P. Van Inwagen, "A Formal Approach to the Problem of Free Will and Determinism", *Theoria*, Vol. 40 (1974); D. Lackey, "A New Disproof of the Compatibility of Foreknowledge and Free Will", *Religious Studies*, Vol. 10 (1974); J. Hunter, "Acting Freely and Being Held Responsible", *Dialogue*, Vol. 12 (1973); D. Rohatyn, "Choice, Performance and Free Will", *Philosophical Studies* (Ireland), Vol. 21 (1973); R. Richards, "Sellars' Kantian Perspective on the Compatibility of Freedom and Determinism", *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 11 (1973); la misma revista contenía también W. Hasker, "The Transcendental Refutation of Determinism" y E. Schipper, "Two Concepts of Human Freedom". De interés también son los artículos de R. Young, "Compatibilism and Freedom", *Mind*, Vol. 83 (1974); R. Audi, "Moral Responsibility, Freedom and Compulsion", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 11 (1974); D. Hausman, "Compatibilism Again", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 4 (1975); y G. Watson, "Free Agency", *Journal of Philosophy*, Vol. 72 (1975). Hubo un simposio sobre el tema: "Three Concepts of Free Action" en el que participaron D. Locke y H. Frankfurt; véase *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 49 (1975). El artículo de P. Van Inwagen, "The Incompatibility of Free Will and Determinism", *Philosophical Studies*, Vol. 27 (1975) desató una discusión en A. Gallois, "Van Inwagen on Free Will and Determinism", *Philosophical Studies*, Vol. 32 (1977) y en J. Narveson, "Compatibilism Defended", *ibid.*, al que Van Inwagen respondió con "Reply to Gallois' 'Van Inwagen on Free Will and Determinism'", y con "Reply to Narveson's 'Compatibility Defended'", *ibid.* Están también R. Hannaford, "Who's In Control Here?", *Philosophy*, Vol. 51 (1976); J. Lamb, "On A Proof of Incompatibilism", *Philosophical Review*, Vol. 86 (1977); T. Horgan, "Lehrer on 'Could'-Statements", *Philosophical Studies*, Vol. 32 (1977); P. Van Inwagen, "Ability and Responsibility", *Philosophical Review*, Vol. 87 (1978); R. Foley, "Compatibilism", *Mind*, Vol. 87 (1978); P. Gomberg, "Free Will as Ultimate Responsibility", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 15 (1978); E. Sankowski, "Freedom, Determinism and Character", *Mind*, Vol. 89 (1980); M. Slote, "Understanding Free Will", *Journal of Philosophy*, Vol. 77 (1980); y E. Sankowski, "Some Problems about Determinism and Freedom", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 17 (1980).

CAPÍTULO CUATRO

FUENTES HISTÓRICAS

I. Obras originales

Para la concepción de Platón acerca del alma, véase especialmente el *Fedón*[o][e]. La posición de Aristóteles puede encontrarse en *De Anima*[e]. Entre los antiguos, puede encontrarse una posición materialista en *De la naturaleza de las cosas*[e]del poeta romano Lucrecio. La posición aristotélica, adaptada a la teología cristiana, puede verse en la *Suma teológica*[e]de Santo Tomás de Aquino. La afirmación clásica del interaccionismo dualista aparece en las *Meditaciones*[e] y en *De las pasiones del alma* de René Descartes. Thomas Hobbes sostuvo un materialismo mecanicista en *De Corpore*, que fue también defendido por Julien Lamettrie en *El hombre máquina*.

El paralelismo es sostenido en su versión ocasionalista por Nicolas Malebranche en *Conversaciones sobre metafísica y religión*[o][e], y en su versión de la armonía preestablecida por Gottfried Leibniz en *Exposición y defensa del nuevo sistema*. Benedicto Spinoza expone la formulación clásica de la teoría neutral o del doble aspecto, en su *Ética*, mientras que Thomas Huxley es el más famoso defensor del epifenomenalismo, en su *Automatismo animal* y en sus *Ensayos escogidos*.

II. Colecciones que contienen resúmenes de obras históricas

Una antología dedicada exclusivamente a la filosofía de la mente es *Body, Mind, and Death* (Nueva York: Crowell-Collier, 1964), editada por A. Flew[e]. Las siguientes antologías, más generales, contienen secciones acerca de la filosofía de la mente: *A Modern Introduction to Philosophy*, edición revisada (Nueva York: The Free Press, 1965), editada por P. Edwards y A. Pap[o]; y *Reason and Responsibility*, 5a. ed. (Belmont, Calif.: Dickenson, 1980), editada por J. Feinberg[o].

FUENTES RECIENTES Y CONTEMPORÁNEAS

I. Obras originales

El problema mente-cuerpo ha recibido una atención cada vez mayor por parte de los filósofos conforme avanza el presente siglo. Algunos de los primeros trabajos son J. B. Pratt, *Matter and Spirit* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1922); G. F. Stout, *Mind and Matter* (Cambridge, England: The University Press, 1931); C. J. Ducasse, *Nature, Problems of Mind and Death* (La Salle, Ill.: Open Court Publishing Company, 1951); J. Wisdom, *Problems of Mind and Matter* (Cambridge, England: The University Press, 1934)[o]; C. D. Broad, *Mind and Its Place in Nature* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1962)[o]; B. Russell, *The Analysis of Mind* (Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1921); E. Schrodinger, *Mind and Matter* (Cambridge, England: The University Press, 1958). Un examen y comparación de los enfoques tradicional y contemporáneo sobre el problema mente-cuerpo aparece en la Parte I de J. Cornman, *Metaphysics, Reference, and Language* (New Haven: Yale University Press, 1966)[o].

Entre los autores contemporáneos, D. M. Armstrong ha escrito ampliamente sobre el problema mente-cuerpo. Algunos de sus libros son *Perception and the Physical World* y *Bodily Sensations* (ambos Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961 y 1962)[o][e]. Estos dos libros tratan en particular de la condición de las sensaciones, una especie de entidad aparentemente mental. El libro de J. Cornman, *Materialism and Sensations* (New Haven: Yale University Press, 1971) se centra también en este problema, considerando ampliamente las diferentes maneras en que un materialista podría tratar de hacer frente a las sensaciones mediante su reducción o eliminación. Armstrong escribió también *A Materialist Theory of the Mind* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968)[o], en el que argumenta en favor de una versión del materialismo reductivista, una especie de teoría de la identidad en la que los estados mentales son identificados con estados del sistema nervioso central. D. C. Dennett, en su *Content and Consciousness* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1969), considera esta teoría del estado central en detalle, poniendo especial atención en la forma como la intencionalidad de la conciencia podría intervenir. Más recientemente, Dennett ha defendido una versión del materialismo conocida como *funcionalismo* en su libro *Brainstorms* (Montgomery, Vermont: Bradford Books, 1978).

Dos problemas específicos que han recibido una atención suficiente como para dedicarles un libro entero son *el problema de otras mentes* y la cuestón de *hacer en máquinas un modelo de la mente*. Entre las obras dedicadas al primer problema están J. Wisdom, *Other Minds* (Oxford: Basil Blackwell, 1952)[o]; S. Coval, *Skepticism and the First Person* (Londres: Methuen & Co., Ltd., 1966); D. Locke, *Myself and Others* (Oxford: Oxford University Press, 1968). Entre las obras dedicadas al segundo problema están K. Sayre, *Consciousness: A Philosophical Study of Minds and Machines* (Nueva York: Random House, Inc., 1969); K. Gunderson, *Mentality and Machines* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1971)[o].

Otros libros recientes que contienen discusiones sobre varios aspectos del problema mente-cuerpo son B. Aune, *Knowledge, Mind and Nature* (Nueva York: Random House, Inc., 1967); J. Fodor, *Psychological Explanation* (Nueva York: Random House, Inc., 1968)[o]; J. Fodor, *The Language of Thought* (Nueva York: Crowell, 1975)[o]; J. W. Cornman, *Perception, Common Sense and Science* (New Haven: Yale University Press, 1975)[o]; J. Teichmann, *The Mind and the Soul* (Londres: Routledge &

Kegan Paul, 1974)[e]; T. Wilkerson, *Minds, Brains, and People* (Oxford: Clarendon Press, 1974)[e]; K. Popper, *Objective Knowledge* (Nueva York: Oxford University Press, 1972)[e]; K. Popper y J. Eccles, *The Self and its Brain* (Berlin: Springer International, 1977); E. Wilson, *The Mental as Physical* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979)[e]; H. Putnam, *Philosophical Papers*, Vol. 2 (Nueva York: Cambridge University Press, 1975); R. Rorty, *The Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979); P. Churchland, *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (Nueva York: Cambridge University Press, 1979); A. Clark, *Psychological Models and Neural Mechanisms* (Oxford: Clarendon Press, 1980); K. Wilkes, *Physicalism* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978); J. Margolis, *Persons and Minds* (Dordrecht: Reidel, 1978); y M. Levin, *Metaphysics and the Mind-Body Problem* (Nueva York: Oxford University Press, 1979).

Uno de los libros recientes más influyentes en la filosofía de la mente es el de G. Ryle, *The Concept of Mind* (Nueva York: Barnes and Noble, 1949)[e], en el que Ryle trata de mostrar que la concepción cartesiana de la persona en cuanto mente personificada, lo que Ryle llama el "mito del fantasma en la máquina", está radicalmente equivocada, como mostrará una comprensión cuidadosa de la lógica del discurso psicológico. Otra obra influyente es "Persons" de P. F. Strawson, que fue incluida como Capítulo 3 en su libro *Individuals* (Londres: Methuen & Co., Ltd., 1959). Strawson, al igual que Ryle, afirma que en realidad no existe el problema tradicional mente-cuerpo, porque una persona es una entidad ontológicamente básica y por lo tanto de ninguna manera es reductible a una mente y/o un cuerpo; también como Ryle, trata de establecer su tesis considerando ciertos rasgos del lenguaje. Ambas obras han sido objeto de amplios comentarios en las revistas de filosofía. Véase en las siguientes una muestra de artículos importantes:

Tanto Ryle como Strawson se encuentran entre los muchos filósofos que recibieron la influencia de la obra tardía de L. Wittgenstein. Gran parte de la discusión sobre el lenguaje privado y sobre muchas otras formas novedosas de abordar el tema de la filosofía de la mente provienen de la influencia de Wittgenstein. Sus obras más influyentes son las *Investigaciones filosóficas* (Londres: Blackwell, 1953[e][e] y *Los libros azul y café* (Londres: Blackwell, 1958). Otros libros relevantes para la filosofía de la mente y que recibieron la influencia de Wittgenstein son G. Anscombe, *Intention* (Londres: Blackwell, 1957)[e]; P. Geach, *Mental Acts* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957)[e]; S. Hampshire, *Thought and Action* (Londres: Chatto and Windus, 1959); N. Malcolm, *Dreaming* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1959).

II. Colecciones de artículos y libros de texto

Cada una de las siguientes colecciones contiene artículos contemporáneos dedicados a la filosofía de la mente, muchos de los cuales son directamente relevantes para los problemas discutidos en este capítulo: *Dimensions of Mind* (Nueva York: Collier Books, 1961), editado por S. Hook; *Modern Materialism: Readings on Mind-Body Identity* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1969), editado por J. O'Connor; *The Mind-Brain Identity Theory* (Londres: Macmillan & Company, Ltd., 1970), editado por C. Borst; *Materialism and the Mind-Body Problem* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1971), editado por D. M. Rosenthal[e]; *The Identity Theory of Mind* (St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1967), editado por C. F. Presley; *The Modeling of Mind* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1963), editado por K. Sayre y F. Crosson; *The Encyclopedia of Philosophy* (Nueva York: Collier-Macmillan, 1967), editada por P. Edwards, contiene también muchos artículos excelentes sobre el problema mente-cuerpo. *Mind and Language* (Oxford; Clarendon Press, 1975), éditado por S. Guttenplan[e]; *Philosophy of Psychology* (Nueva York: Barnes and Noble, 1974), editado por S. Brown; y *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. IV, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), contiene artículos sobre varios temas relacionados con el problema mente-cuerpo de J. Mackie, J. Kim, G. Wilson, T. Burge y S. Shoemaker.

Dos libros de texto introductorios recientes están dedicados completamente al problema mente-cuerpo: J. Shaffer, *Philosophy of Mind* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1968); y K. Campbell, *Body and Mind* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1970)[e][e].

III. Artículos contemporáneos

Las colecciones anteriores contienen muchos de los artículos más importantes sobre el problema mente-cuerpo. Lo que sigue es una muestra de estos y otros artículos interesantes recientes.

La posición sobre el problema mente-cuerpo más ampliamente discutida en la actualidad es la *teoría de la identidad*. A este respecto, las obras de H. Feigl, U. T. Place y J. J. C. Smart han tenido una influencia enorme. Las concepciones de Feigl se encuentran expresadas en "The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism", *Revue Internationale de Philosophie* (1950), "The 'Mental' and the 'Physical' ", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958), "Mind-Body, Not a Pseudoproblem", *Dimensions of Mind*, y "Some Crucial Issues of Mind-Body Monism", *Synthèse* (1971). La contribución de Place es "Is Consciousness a Brain Process?", la cual se reimprimió en *The Philosophy of Mind*, editado por Chappell. S. Munsat discute el artículo de Place en "Could Sensations Be Processes?", *Mind* (1969); Place responde a Munsat en "Sensations and Processes – A Reply to Munsat", *Mind* (1972). Los artículos de Smart incluyen "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review* (1959) y "Materialism", *Journal of Philosophy* (1959). Entre los artículos escritos como respuesta

a la obra de Smart se encuentran: K. Baier, "Smart on Sensations", *Australasian Journal of Philosophy* (1962); J. R. Stevenson, "Sensations and Brain Processes: A Reply to J. J. Smart", *Philosophical Review* (1960); y J. Shaffer, "Could Mental Events Be Brain Processes?", *Journal of Philosophy* (1961). El artículo de Shaffer originó la respuesta de R. Coburn, "Shaffer on the Identity of Mental States and Brain Processes", *Journal of Philosophy* (1963), y la de J. Cornman, "The Identity of Mind and Body", *Journal of Philosophy* (1962). Shaffer respondió en "Mental Events and the Brain", *Journal of Philosophy* (1963). Tres artículos recientes que intentan justificar la teoría de la identidad analizando las sensaciones como entidades teóricas son: D. Lewis, "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy* (1966); T. Nagel, "Physicalism", *Philosophical Review* (1965); y R. Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy and Categories" (reimpreso en *Philosophy of Mind*).

Otros artículos más sobre la teoría de la identidad son: S. J. Noren, "Smart's Materialism", *Australasian Journal of Philosophy* (1970); F. Stoutland, "Ontological Simplicity and the Identity Hypothesis", *Philosophy and Phenomenological Research* (1971); D. Locke, "Must a Materialist Pretend He's Anaesthetized?", *Philosophical Quarterly* (1971); W. L. Rowe, "Neurophysiological Laws and Purposive Principles", *Philosophical Review* (1971); J. Carney, "The Compatibility of the Identity Theory with Dualism", *Mind* (1971); y R. Abelson, "A Refutation of Mind-Body Identity", *Philosophical Studies* (1970), para el cual hay varias respuestas en *Philosophical Studies* (1972).

Algunos de los artículos más recientes sobre la teoría de la identidad son: I. Thalberg, "A Novel Approach to the Mind-Body Identity Theory", *Philosophical Studies*, Vol. 33 (1978); S. Rosenbaum, "The Property Objection and the Principles of Identity", *Philosophical Studies*, Vol. 32 (1977), que fue contestado por J. Cornman, "Mind-Body Identity-Cross-Categorical or Not?", *Philosophical Studies*, Vol. 32 (1977); D. Coder, "The Fundamental Error of Central-State Materialism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 10 (1973); F. Epstein, "The Metaphysics of Mind-Body Identity Theories", *ibid.*; D. Lewis, "Psychophysical and Theoretical Identifications", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 50 (1972); tres artículos de L. Mucciolo, "The Possibility of Type Materialism", *Metaphilosophy*, Vol. 5 (1974); "Scientific Reduction and the Mind-Body Problem", *Canadian Journal of Philosophy*, Suplemento (1974); y "The Identity Theory and Criteria for the Mental", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 35 (1974); T. Nagel, "What Is It Like To Be A Bat?", *Philosophical Review*, Vol. 83 (1974); y N. Swartz, "Can The Theory of the Contingent Identity Between Sensation-States and Brain-States Be Made Empirical?", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 3 (1974).

S. Kripke ha producido algunas críticas importantes y novedosas a la identidad; véase "Identity and Necessity", en M. Munitz (ed.), *Identity and Individuation* (Nueva York: New York University Press, 1971) y "Naming and Necessity"[e], en G. Harman y D. Davidson (eds.), *Semantics of Natural Language* (Dordrecht: Reidel, 1972). Igualmente importantes son las críticas a que han dado lugar los argumentos de Kripke. A este respecto, véase F. Feldman, "Kripke on the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, Vol. 71 (1974); W. Lycan, "Kripke and the Materialists", *ibid.*; F. Feldman, "Kripke's Argument Against Materialism", *Philosophical Studies*, Vol. 24 (1973); J. Blumenfeld, "Kripke's Refutation of Materialism", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 53 (1975); L. Mucciolo, "On Kripke's Argument Against The Identity Thesis", *Philosophia*, Vol. 5 (1975); J. Carney, "Kripke and Materialism", *Philosophical Studies*, Vol. 27 (1975); M. Levin, "Kripke's Argument Against the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, Vol. 72 (1975); G. Sher, "Kripke, Cartesian Intuitions and Materialism", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 7 (1977); y R. Barnette, "Kripke's Pains", *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 15 (1977).

El libro de D. M. Armstrong *A Materialist Theory of the Mind*[e], que argumenta en favor de una versión de la tesis de la identidad, ha dado lugar a respuestas por parte de T. Nagel, "Armstrong on the Mind", *Philosophical Review* (1970); N. Fleming, "Mind as the Cause of Motion", *Australasian Journal of Philosophy* (1969); C. Taylor, "Two Issues About Materialism", *Philosophical Quarterly* (1969); R. Pucetti, "A Materialist Fallacy of Mind", *Philosophy* (1970), al que contestó L. Stevenson, "An Alleged Materialist Fallacy of Mind", *Philosophy* (1971). Armstrong defiende el materialismo contra un supuesto problema en "The Headless Woman Illusion and the Defence of Materialism", *Analysis* (1968), al que contesta K. Ward en "The Headless Woman" (1969). La obra de Armstrong fue críticamente expuesta y evaluada por G. Pappas en "Armstrong's Materialism", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 7 (1977); y en G. Pappas, "Incorrigibility and Central-State Materialism", *Philosophical Studies*, Vol. 29 (1976), al que Armstrong respondió en "Incorrigibility, Materialism and Causation", *ibid.*; también resulta relevante el artículo de G. Sher, "Armstrong and the Interdependence of the Mental", *Philosophical Quarterly*, Vol. 27 (1977).

Otros artículos posteriores sobre la teoría de la identidad son R. Brandt, "Doubts About the Identity Theory", en *Dimensions of Mind*; J. Kim, "On the Psycho-Physical Identity Theory", *American Philosophical Quarterly* (1966) y "Materialism and the Criteria of the Mental", *Synthèse* (1971); R. Brandt y J. Kim, "The Logic of the Identity Theory", *Journal of Philosophy* (1967).

En lugar de argumentar que lo mental es *reductible* a lo físico, algunos filósofos han argumentado en favor del *materialismo eliminador* según el cual los estados y los sucesos mentales son concebidos como entidades teóricas que resultarán innecesarias en el marco científico último en términos del cual llegaremos a explicar el mundo. R. Rorty ha sido

el principal exponente de esta concepción, presentándola en artículos como "Mind-Body Identity, Privacy and Categories", listado en la p. 554, "Incorrigibility as the Mark of the Mental", *Journal of Philosophy* (1970), e "In Defense of Eliminative Materialism", *Review of Metaphysics* (1970). Este último artículo se enfrenta a los ataques de las concepciones de Rorty contenidas en J. Cornman, "On the Elimination of 'Sensations' and Sensations", *Review of Metaphysics* (1968), y R. Bernstein, "The Challenge of Scientific Materialism", *International Philosophical Quarterly* (1968). Además, el número de abril de 1972 de *The Monist* está dedicado al tema del materialismo en la actualidad ("Materialism Today").

Interesados también por el materialismo eliminador son W. Lycan y G. Pappas, "What Is Eliminative Materialism?", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 50 (1972), así como su "Quine's Materialism", *Philosophia*, Vol. 6 (1976), al que Quine ha respondido en "Reply to Lycan and Pappas", *Philosophia*, Vol. 8 (1978); E. Bush, "Rorty Revisited", *Philosophical Studies*, Vol. 25 (1974); W. Carter, "On Incorrigibility and Eliminative Materialism", *ibid.*, Vol. 28 (1974); S. Savitt, "Rorty's Disappearance Theory", *ibid.*; P. Cam, "'Rorty Revisited' or 'Rorty Revised'?", *ibid.*, Vol. 33 (1978); R. Sikora, "Rorty's New Mark of the Mental", *Analysis*, Vol. 35 (1975), y del mismo autor, "Rorty's Mark of the Mental and his Disappearance Theory", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 3 (1974); D. Hiley, "Is Eliminative Materialism Materialistic?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 38 (1978); C. Donovan, "Eliminative Materialism Reconsidered", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 8 (1978); y R. Godow, "Eliminative Materialism and Denotation", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 36 (1976), que es una respuesta a S. Rosenbaum, "Denotation and Eliminative Materialism", *ibid.*

Otra posición que ha recibido considerable atención es el *conductismo analítico*. Ha sido defendida por R. Carnap en "Psychology in Physical Language", en A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (Nueva York: The Free Press, 1959)[a]; H. Feigl, "Logical Analysis of the Psycho-physical Problem", *Philosophy of Science* (1934); C. Hempel, "The Logical Analysis of Psychology" (reimpreso en *Readings in Philosophical Analysis* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1949), editado por H. Feigl y W. Sellars)[a]; y C. A. Mace, "Some Implications of Analytical Behaviorism", *Aristotelian Society Proceedings* (1948–1949). Un fuerte ataque al conductismo analítico proviene de R. Chisholm, "A Note on Carnap's Meaning Analysis", *Philosophical Studies* (1955), "Intentionality and the Theory of Signs", *Philosophical Studies* (1952), y "Sentences about Believing" (reimpreso en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II). Otros artículos relevantes son: J. Cornman, "Intentionality and Intensionality", *Philosophical Quarterly* (1962); y H. Heidelberger, "On Characterizing the Psychological", *Philosophy and Phenomenological Research* (1966).

Otro problema que ha recibido considerable atención es el *problema de las otras mentes*. Algunos de los artículos más recientes son B. Aune, "The Problem of Other Minds", *Philosophical Review* (1961); J. L. Austin, "Other Minds", *Aristotelian Society Supplement* (1946); A. J. Ayer, "Other Minds", *Aristotelian Society Supplement* (1946), y "One's Knowledge of Other Minds", *Theoria* (1953); y H. Castañeda, "Criteria, Analogy and Knowledge of Other Minds", *Journal of Philosophy* (1962); H. Feigl, "Other Minds and the Egocentric Predicament", *Journal of Philosophy* (1958). A. Plantinga trata el *problema de las otras mentes* en "Induction and Other Minds", *Review of Metaphysics* (1966). M. A. Slote responde a este artículo en "Induction and Other Minds", *Review of Metaphysics* (1966); Plantinga responde a Slote en "Induction and Other Minds, II", *Review of Metaphysics* (1968).

Relacionado con el problema de las otras mentes se encuentra el *problema de la privacía de lo mental* y el problema resultante de si puede haber un lenguaje de las entidades privadas. Algunos artículos sobre este tema han sido escritos por A. J. Ayer, "Can There Be a Private Language?", *Aristotelian Society Supplement* (1954); J. Carney, "Private Language–The Logic of Wittgenstein's Argument", *Mind* (1960); H. Castañeda, "The Private-Language Argument" en *Knowledge and Experience* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press), editado por C. Rollins; J. Cook, "Wittgenstein on Privacy", *Philosophical Review* (1965); J. Cornman, "Private Languages and Private Entities", *Australasian Journal of Philosophy* (1967); y J. J. Thomson, "Private Languages", *American Philosophical Quarterly* (1964).

El problema de hacer en las máquinas un modelo de la mente se discute en J. E. Tomberlin, "About the Identity Theory", *Australasian Journal of Philosophy* (1965), que se ocupa del artículo de H. Putnam, "Minds and Machines", en *Dimensions of Mind*. El artículo de Tomberlin recibió una respuesta por parte de R. H. Kane, "Turing Machines and Mental Reports", *Australasian Journal of Philosophy* (1966). Otro artículo que se ocupa de Putnam es el de B. Gibbs, "Putnam on Brains and Behavior", *Analysis* (1969). Se ha originado otra discusión en torno a J. R. Lucas, "Minds, Machines and Gödel", *Philosophy* (1961). Dos artículos que le responden a Lucas son los de D. Cooper, "Gödel's Theorem and Mechanism", *Philosophy* (1969) y D. Lewis, "Lucas Against Mechanism", *Philosophy* (1969). Lucas se defiende de estos ataques en "Mechanism: A Rejoinder", *Philosophy* (1970). Otros artículos sobre este tema son los de B. A. Farrell, "On the Design of a Conscious Device", *Mind* (1970); J. Webb, "Metamathematics and the Philosophy of Mind", *Philosophy of Science* (1968); y M. A. Boden, "Intentionality and Physical Systems", *Philosophy of Science* (1970).

La teoría neutral de la identidad es defendida en el libro de J. Cornman, *Perception, Common Sense and Science* (New Haven: Yale Univer-

sity Press, 1975), Apéndice[e], y en el artículo del mismo autor, "A Non-Reductive Identity Thesis About Mind and Body", en J. Feinberg (ed.), *Reason and Responsibility*, 5a. ed. (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1980)[e].

El *interaccionismo dualista* en sus diversas formas se discute en D. C. Long, "Descartes' Argument for Mind-Body Dualism", *Philosophical Forum* (1969); P. J. White, "Materialism and the Concept of Motion in Locke's Theory of Sense-Idea Causation", *Studies in the History and Philosophy of Science* (1971); D. Radner, "Descartes' Notion of the Union of Mind and Body", *Journal of the History of Philosophy* (1971); C. Kim, "Cartesian Dualism and the Unity of a Mind", *Mind* (1971); D. Odegard, "Locke and Mind-Body Dualism", *Philosophy* (1970); J. A. Foster, "Psychophysical Causal Relations", *American Philosophical Quarterly* (1968). Una versión del epifenomenalismo ha sido defendida por K. Campbell en *Body and Mind* (Nueva York: Doubleday, 1970)[e][e]. Ha sido críticamente discutido por M. Woodhouse en "A New Epiphenomenalism?", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 52 (1974). El artículo de D. Dennett "Current Issues in the Philosophy of Mind", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 15 (1978) investiga el campo y contiene valioso material bibliográfico.

CAPÍTULO CINCO

FUENTES HISTÓRICAS

I. Obras originales

Las concepciones de Platón pueden encontrarse en *Las leyes*[i], Libro X, y en la *Metafísica*[i] de Aristóteles. La famosa afirmación del argumento ontológico de San Anselmo aparece en el *Proslogion*[e] y las cinco vías de Santo Tomás de Aquino en *Suma teológica*[e][e], Parte I. René Descartes argumenta en favor de la existencia de Dios en la tercera de sus *Meditaciones*; su versión del argumento ontológico aparece en la quinta *Meditación*. Baruch Spinoza presenta su justificación de Dios y la naturaleza como la única substancia en *Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate*, Parte I, Capítulo 1; y Gottfried Leibniz afirma su posición de que Dios es la causa de éste, el mejor de los mundos posibles, en *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*[e][e], Apéndice I, y en la *Teodicea*. La disección clásica del argumento del diseño y la formulación del problema del mal aparecen en los *Diálogos sobre la religión natural*[e][e] de David Hume Hume discute y refuta también el argumento de los milagros en *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Sección X, "De los milagros". Immanuel Kant presenta su refutación de los argumentos tradicionales en favor de la existencia de Dios y propone su propia versión del argumento moral en *Crítica de la razón pura*[e], B611–670, y en *Crítica de la razón práctica*[e], Libro II, Capítulo II, respectivamente. En los *Tres ensayos sobre religión*, John Stuart Mill expone sus concepciones sobre la teología natural, el problema del mal y la existencia de un dios limitado. La formulación clásica del existencialismo cristiano fue expuesta por S. Kierkegaard en *Apostilla incientífica conclusiva a las "Migajas filosóficas"*.

II. Colecciones que contienen resúmenes de obras históricas

Cada una de las siguientes antologías está dedicada en su totalidad a la filosofía de la religión, y contiene selecciones de trabajos históricos sobre varios temas en este campo; algunas de estas antologías contienen también artículos y comentarios contemporáneos sobre los trabajos históricos que incluyen. *A Modern Reader in the Philosophy of Religion* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1966), editado por W. Arnett; *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1964), editado por J. Hick; *God and Evil* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1964), editado por N. Pike; *Religious Belief and Philosophical Thought* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1963), editado por W. Alston[e]; *The Existence of God* (Nueva York: Macmillan Publishing, Co., Inc., 1964), editado por J. Hick; *The Ontological Argument* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1965), editado por A. Plantinga[e]; *Cosmological Arguments* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1967), editado por D. R. Burrill. Algunas obras más recientes son W. Wainwright y W. Rowe (eds.), *Philosophy of Religion* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1973); y B. Brody (ed.), *Readings in the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1974)[e].

FUENTES RECIENTES Y CONTEMPORÁNEAS

I. Obras originales

Entre los libros que discuten varios temas de la filosofía de la religión, incluyendo algunos de los discutidos en este capítulo, se encuentran: W. James, *The Varieties of Religious Experience* (Nueva York: Longmans, Green & Company, 1902) y *The Will to Believe* (Nueva York: Longmans, Green & Company, 1897); C. J. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion* (Nueva York: The Ronald Press Company, 1953); J. F. Ross, *Philosophical Theology* (Indianápolis: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1969); A. Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1967)[e]; P. R. Baelz, *Christian Theology and Metaphysics* (Londres: Epworth Press, 1968); y P. T. Geach, *God and the Soul* (Nueva York: Schocken Books, 1969)[e]; se recomiendan especialmente los libros de Ross y Plantinga; ambos contienen discusiones extremadamente sofisticadas de varias pruebas de la existencia de Dios, el problema del mal y, en el caso de Plantinga, la racionalidad de creer en Dios sin tener una prueba de su existencia.

Algunos de los libros importantes y más recientes son R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Nueva York: Oxford University Press, 1977); W. Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton: Princeton University Press, 1977); A. Plantinga, *Does God Have A Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press, 1980); y G. Schlesinger, *Religion and Scientific Method* (Dordrecht: Reidel, 1977).

Varios libros recientes se han dedicado exclusivamente al problema de la naturaleza del conocimiento religioso y su relación con la fe y con otros tipos de conocimiento. Entre ellos: G. Mavrodes, *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion* (Nueva York: Random House, Inc., 1970); J. Gill, *The Possibility of Religious Knowledge* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971); W. Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1963); H. P. Owen, *Christian Knowledge of God* (Londres: Athlone Press, 1969); J. Hick, *Faith and Knowledge* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1957); C. Martin, *Religious Belief* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1959); y P. Schmidt, *Religious Knowledge* (Nueva York: The Free Press, 1961).

Las obras que tratan acerca de cómo debe ser concebido Dios, incluyen: J. Collins, *God in Modern Philosophy* (Chicago: Henry Regnery, Co., 1959)[a]; C. Hartshorne, *Divine Relativity* (New Haven: Yale University Press, 1948); N. Pike, *God and Timelessness* (Nueva York: Schocken Books, 1970); H. P. Owen, *Concepts of Deity* (Londres: Macmillan & Company, Ltd., 1971); R. Otto, *The Idea of the Holy* (Oxford: Galaxy Books, 1968)[a][e]; F. Sontag, *Divine Perfection: Possible Ideas of God* (Nueva York: Harper & Row Publishers, Inc., 1962); y K. Ward, *The Concept of God* (Oxford: Blackwell, 1975).

El problema del lenguaje religioso y su significación han sido objeto de muchas discusiones desde que los positivistas lógicos declararon que todo lenguaje supuestamente metafísico, incluyendo el lenguaje religioso, era cognitivamente carente de sentido. La concepción clásica del positivismo lógico es presentada en el Capítulo 4 de A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Nueva York: Dover Publications, Inc., 1952)[a][e]. A este tema se le ha dedicado todo un libro en L. Dewart, *Religion, Language and Truth* (Nueva York: Herder and Herder, 1970); J. Macquarrie, *God-Talk* (Nueva York: Harper & Row Publishers, Inc., 1967)[a]; B. L. Clarke, *Language and Natural Theology* (La Haya: Mouton and Co., 1966); I. Ramsey, *Religious Language* (Londres: SCM Press, 1957); F. Ferre, *Language, Logic and God* (Londres: Eyre & Spottiswoode, Ltd., 1962)[a]; y P. Sherry, *Religion, Truth and Language Games* (Londres: Macmillan & Company, Ltd., 1977).

Algunos libros dedicados enteramente a una discusión de las diversas pruebas de la existencia de Dios son, J. Hick, *Arguments for the Existence of God* (Londres: Macmillan & Company, Ltd., 1970); C. Hartshorne, *Anselm's Discovery* (La Salle, Ill.: Open Court Publishing Company, 1965), *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Chicago: Willet, Clark, 1941), *The Logic of Perfection* (La Salle, Ill.: Open Court Publishing Company, 1962); A. Kenny, *The Five Ways* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1969); H. P. Owen, *The Moral Argument for Christian Theism* (Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1965); W. Matson, *The Existence of God* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1965).

El problema del mal también ha dado lugar a varios tratamientos que han ocupado todo un libro en los últimos años. Entre ellos se encuentran: E. H. Madden y P. H. Hare, *Evil and the Concept of God* (Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, Publisher, 1968); J. Hick, *Evil and the Love of God* (Londres: Macmillan & Company, Ltd, 1966); C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1962); W. Fitch, *God and Evil* (Londres: Pickering and Inglis, 1967); F. Sontag, *God of Evil* (Nueva York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1970); P. Geach, *Providence and Evil* (Nueva York: Cambridge University Press, 1977); J. Kleinig, *Punishment and Desert* (La Haya: Nijhoff, 1972); H. McCloskey, *God and Evil* (La Haya: Nijhoff, 1974); y A. Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Londres: Allen & Unwin, Ltd., 1975)[a].

Finalmente, varios libros dedicados a críticas generales a la religión: B. Russell, *Religion and Science* (Nueva York: Oxford University Press, 1935)[a][e] y *Why I Am Not a Christian* (Nueva York: Simon & Schuster, Inc., 1957)[a]; K. Nielsen, *Contemporary Critiques of Religion* (Nueva York: Herder and Herder, 1971); y H. R. Burkle, *Non-Existence of God* (Nueva York: Herder and Herder, 1969).

II. Colecciones de artículos y libros de texto

Cada una de las siguientes colecciones contiene artículos contemporáneos dedicados a la filosofía de la religión, muchos de los cuales se relacionan directamente con los problemas discutidos en este capítulo: *New Essays in Philosophical Theology* (Londres: SCM Press, 1958), editado por A. Flew y A. MacIntyre[a]; *Religious Experience and Truth* (Nueva York: New York University Press, 1966), editado por S. Hook[a]; *New Essays on Religious Language* (Nueva York: Oxford University Press, 1969), editado por D. M. High: *Faith and Philosophy* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Co., 1964), editado por A. Plantinga; *Rationality and Belief in God* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1970), editado por G. Mavrodes; *The Many-Faced Argument* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1967), editado por J. Hick y A. C. McGill; *The Encyclopedia of Philosophy* (Nueva York: Collier-Macmillan, 1967), editado por P. Edwards, contiene también muchos artículos excelentes sobre filosofía de la religión.

Dos colecciones de artículos más recientes son: S. Brown (ed.), *Reason and Religion* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1977); y C. Delaney (ed.), *Rationality and Religious Belief* (Notre Dame: University of Notre

Dame Press, 1979). Cada uno de estos volúmenes contiene importantes ensayos originales sobre buen número de problemas discutidos en este capítulo.

Entre los libros de texto sobre filosofía de la religión están los de N. Smart, *Philosophy and Religious Truth* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1969), y *The Philosophy of Religion* (Nueva York: Random House, Inc., 1970), los cuales tratan varios temas menos discutidos, junto con los temas comunes de la filosofía de la religión; J. F. Ross, *Introduction to the Philosophy of Religion* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1969); J. Hick, *Philosophy of Religion* 2a. ed., (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1973); y W. L Rowe, *Philosophy of Religion* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1978).

III. Artículos

Se han escrito varios artículos sobre *las características del ser supremo*, especialmente sobre el *concepto de omnipotencia*. Algunos de ellos son G. B. Keene, "A Simpler Solution to the Problem of Omnipotence", *Mind* (1960), al que B. Mayo respondió con el artículo "Mr. Keene on Omnipotence", *Mind* (1961). Keene dio su respuesta a Mayo en "Capacity Limiting Statements", *Mind* (1961). G. Mavrodes propuso una solución al problema de la omnipotencia en "Some Puzzles Concerning Omnipotence", *Philosophical Review* (1963), al que H. Frankfurt añadió una nota en "The Logic of Omnipotence", *Philosophical Review* (1964), y acerca del cual C. W. Savage escribió "The Paradox of the Stone", *Philosophical Review* (1967). Otros artículos son N. Pike, "Omnipotence and God's Ability to Sin", *American Philosophical Quarterly* (1969); G. Mavrodes, "Defining Omnipotence", *Philosophical Studies*, Vol. 32 (1977); D. Walton, "The Omnipotence Paradox", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 4 (1975); W. Mann, "The Divine Attributes", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 12 (1975); R. Swinburne, "Omnipotence", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 10 (1973); R. La Croix, "The Incompatibility of Omnipotence and Omniscience", *Analysis*, Vol. 33 (1973); G. Rosenkrantz y J. Hoffman, "What An Omnipotent Agent Can Do", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 11 (1980); W. Mann, "Ross on Omnipotence", *ibid.*, Vol. 8 (1977); y D. Blumenfeld, "On the Compossibility of the Divine Attributes", *Philosophical Studies*, Vol. 34 (1978).

El *concepto de ser necesario* también ha sido largamente discutido, frecuentemente en conexión con *el argumento de la contingencia*. Algunos artículos al respecto son: P. Brown, "St. Thomas' Doctrine of Necessary Being", *Philosophy Review* (1964); R. Franklin, "Necessary Being", *Analysis* (1957); J. Hick, "God as Necessary Being", *Journal of Philosophy* (1960); P. Hutchins, "Necessary Being", *Australasian Journal of Philosophy* (1957); T. Penelhum, "Divine Necessity", *Mind* (1960); J. F. Ross, "God and Logical Necessity", *Philosophical Quarterly* (1961); J. A. Brunton, "The Logic of God's Necessary Existence", *International Philosophical Quarterly* (1970); y B. R. Reichenbach, "Divine Necessity and the Cosmological Argument", *The Monist* (1970).

El *concepto de la omnisciencia de Dios* y su relación con el libre albedrío de las personas ha originado artículos de N. Kretzmann, "Omniscience and Immutability", *Journal of Philosophy* (1966), al que H. Castañeda ha respondido en "Omniscience and Indexical Reference", *Journal of Philosophy* (1967); N. Pike, "Divine Omniscience and Voluntary Action", *Philosophical Review* (1965), al que J. Saunders respondió en "Of God and Freedom", *Philosophical Review* (1966). Han surgido muchos artículos sobre el problema del libre albedrío y la presciencia. Un enfoque interesante es el de C. Ginet en "Can the Will Be Caused?", *Philosophical Review* (1962), el cual recibió, entre otras, una respuesta de K. Lehrer, "Decisions and Causes", *Philosophical Review* (1963) y A. Oldenquist, "Causes, Predictions and Decisions", *Analysis* (1964). Otros artículos interesantes sobre el concepto de Dios son D. Bennett, "Deity and Events", *Journal of Philosophy* (1967); J. Donceel, "Second Thoughts on the Nature of God", *Thought* (1971); y S. Coval, "Worship, Superlatives and Concept Confusion", *Mind* (1959). Algunas respuestas a este último artículo fueron presentadas por M. Fisher, "S. Covan on Worship, Superlatives and Concept Confusions", *Mind* (1960); R. Franklin, "Worship and God", *Mind* (1960).

El argumento en favor de la existencia de Dios que más se ha discutido en la literatura actual es *el argumento ontológico*. Una muestra es el artículo de W. Baumer, "Anselm, Truth and Necessary Being", *Philosophy* (1962); R. Carnes, "Descartes and the Ontological Argument", *Philosophy and Phenomenological Research* (1963–1964); J. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", *Mind* (1948); F. Fitch, "The Perfection of Perfection", *The Monist* (1963); C. Hartshorne, "The Logic of the Ontological Argument", *Journal of Philosophy* (1961); D. Henry, "St. Anselm and Nothingness", *Philosophical Quarterly* (1965); N. Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments", *Philosophical Review* (1960), que trajo consigo varias respuestas en *The Philosophical Review* (1961) de R. Abelson, "Not Necessarily"; R. Allen, "The Ontological Argument"; P. Henle, "Uses of the Ontological Argument"; T. Penelhum, "On the Second Ontological Argument"; A. Plantinga, "A Valid Ontological Argument?"; G. Mathews, "On Conceivability in Anselm and Malcolm"; y otras respuestas de W. Huggett, "The Nonexistence of Ontological Arguments", *Philosophical Review* (1962); J. Shaffer, "Existence, Predication and the Ontological Argument", *Mind* (1962).

Otros artículos más sobre el argumento son los de G. Mathews, "Aquinas on Saying 'God Doesn't Exist' ", *The Monist* (1963); y J. F. Ross, "Logically Necessary Existential Statements", *Journal of Philosophy* (1961).

Más recientemente, algunos artículos sobre el argumento ontológico son los de R. Maydole, "A Modal Model for Proving the Existence of God", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 17 (1980); y P. Van Inwagen, "Ontological Arguments", *Noûs*, Vol. 11 (1977). Puede encontrarse una bibliografía completa sobre el argumento en T. Miethe, "The Ontological Argument: A Research Bibliography", *Modern Schoolman*, Vol. 54 (1977).

Algunos de los artículos que tratan la objeción al argumento ontológico de que la *existencia no es una propiedad* son: W. Alston, "The Ontological Argument Revisited", *Philosophical Review* (1960); K. Baier, "Existence", *Aristotelian Society Proceedings* (1960–1961); R. Cartwright, "Negative Existentials", *Journal of Philosophy* (1960); C. Hartshorne, "Is the Denial of Existence Ever Contradictory?", *Journal of Philosophy* (1966); M. Kitely, "Is Existence a Predicate?", *Mind* (1964); W. Kneale, "Is Existence a Predicate?", *Aristotelian Society Supplement* (1936); G. E. Moore, "Is Existence a Predicate?", *Aristotelian Society Supplement* (1936); G. Nakhnikian y W. Salmon, "'Exists' as a Predicate", *Philosophical Review* (1957).

El *argumento cosmológico* también ha sido objeto de discusiones significativas recientemente. Algunos artículos relevantes son los de W. L. Rowe, "The Cosmological Argument and the Principle of Sufficient Reason", *Man and World* (1968), "Cosmological Argument", *Noûs* (1971), y "Two Criticisms of the Cosmological Argument", *The Monist* (1970); R. G. Swinburne, "Whole and Part in Cosmological Arguments", *Philosophy* (1969); W. N. Clarke, "A Curious Blindspot in the Anglo-American Tradition of Anti-Theistic Argument", *The Monist* (1970); F. B. Dilley, "Descartes' Cosmological Argument", *The Monist* (1970); y B. Miller, "The Contingency Argument", *The Monist* (1970).

Algunos de los artículos sobre el *argumento del diseño* son los de J. Narveson, "On a New Argument from Design", *Journal of Philosophy* (1965); E. D. Klemke, "The Argument from Design", *Ratio* (1969); R. G. Swinburne, "The Argument from Design", *Philosophy* (1968). Algunos de los artículos más recientes son los de K. Nelson, "Evolution and the Argument from Design", *Religious Studies*, Vol. 14 (1978); R. Swinburne, "The Argument from Design – A Defense", *Religious Studies*, Vol. 8 (1972); G. Schlesinger, "Probabilistic Arguments for Divine Design", *Philosophia*, Vol. 3 (1973); y B. Clarke, "The Argument from Design: A Piece of Abductive Reasoning", *Internacional Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 5 (1974).

Pueden encontrarse algunas discusiones de los *argumentos de tipo pascaliano* en favor de la racionalidad de la creencia en Dios en W. N. Christensen y J. King-Farlow, "Gambling on Other Minds – Human and Divine", *Sophia* (1971); P. T. Landsberg, "Gambling on God", *Mind* (1971); M. B. Turner, "Deciding for God – The Bayesian Support of Pascal's Wager", *Philosophy and Phenomenological Research* (1968). El primero de estos artículos dio lugar a respuestas por parte de L. Resnick, "Evidence, Utility and God", *Analysis* (1971); y J. Rudinow, "Gambling on Other Minds and God", *Sophia* (1971).

Algunos artículos sobre *otros argumentos* en favor de la existencia de Dios o sobre los *argumentos en general* son los de R. Holland, "The Miraculous", *American Philosophical Quarterly* (1965); J. Hutchinson, "The Uses of Natural Theology: An Essay in Redefinition", *Journal of Philosophy* (1958); J. F. Ross, "Did God Create the Only Possible World?", *Review of Metaphysics* (1962–1963), y "On Proofs for the Existence of God", *The Monist* (1970); C. Cherry, "Miracles and Creation", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 5 (1974); C. Cherry, "On Characterizing the Extraordinary", *Ratio*, Vol. 17 (1975); J. Kellenberger, "Miracles", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 10 (1979); y R. Oakes, "A New Argument for the Existence of God", *New Scholasticism*, Vol. 54 (1980).

El *lenguaje y la verificación religiosos* ha sido ampliamente discutidos, entre otros, por B. Clark, "Linguistic Analysis and the Philosophy of Religion", *The Monist* (1963); R. Coburn, "A Neglected Use of Theological Language", *Mind* (1963). J. Hick, "Theology and Verification", *Theology Today* (1960) trata el concepto de verificación escatológica y fue contestado por D. Duff-Forbes, "Theology and Falsification Again", *Australasian Journal of Philosophy* (1961); B. Mitchell, "The Justification of Religious Belief", *Philosophical Quarterly* (1961); y K. Nielsen, "Eschatological Verification", *The Canadian Journal of Theology* (1963). Otros artículos son: J. Losee, "Two Proposed Demarcations for Theological Statements", *The Monist* (1963); J. Riser, "Toward the Philosophical Analysis of Religious Statements", *The Monist* (1963); J. F. Ross, "A New Theory of Analogy", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* (1970), y "Analogy and the Resolution of Some Cognitivity Problems", *Journal of Philosophy* (1970); J. F. Harris, "The Epistemic Status of Analogical Language", *International Journal of Philosophy and Religion* (1970); M. Durrant, "God and Analogy", *Sophia* (1969); J. Donnelly, "Moral and Religious Assertions", *International Journal of Philosophy and Religion* (1971); W. Swanson, "Religious Discourse and Rational Preference Rankins", *American Philosophical Quarterly* (1967).

Algunos artículos sobre la naturaleza del conocimiento, la experiencia y la *creencia religiosa*, y la posible justificación de ésta ante evidencias poco adecuadas, son los de D. Z. Phillips, "Religion and Epistemology. Some Contemporary Confusions", *Australasian Journal of Philosophy* (1966); A. Dulles, "Faith, Reason and the Logic of Discovery", *Though* (1970). El artículo de N. Malcolm "Is it a Religious Belief That 'God Exists'" en *Faith and the Philosophers*, editado por J. Hick, dio motivo a una respuesta por parte de K. Nielsen, "On Believing That God Exists", *Southern Journal of Philosophy* (1967). Otra controversia ha surgido en

torno al argumento de J. Hick en favor de la defensa de la "no-evidencia" de la racionalidad de la creencia teísta, presentada en su libro *Philosophy of Religion*. Algunas de las discusiones sobre este tipo de argumento aparecen en R. A. Oakes, "Is Probability Inapplicable-in-Principle to the God-Hypothesis?", *The New Scholasticism* (1970); D. F. Henze, "Faith, Evidence and Coercion" *Philosophy* (1967), al que J. King-Farlow respondió en "Cogency, Conviction and Coercion", *International Philosophical Quarterly* (1968); D. R. Duff-Forbes, "Faith, Evidence, Coercion", *Australasian Journal of Philosophy* (1969), contestado por J. Hick en "Faith, Evidence, Coercion Again", *Australasian Journal of Philosophy* (1971).

Otros artículos sobre la creencia religiosa son los de J. King-Farlow, "Justification of Religious Beliefs", *Philosophical Quarterly* (1962); D. M. Levin, "Reasons and Religious Belief", *Inquiry* (1969); J. Wisdom, "Gods", *Aristotelian Society Proceedings* (1944), y "The Modes of Thought and the Logic of God", impreso en *The Existence of God*, editado por J. Hick. Dos artículos de Wisdom han tenido una enorme influencia entre los filósofos lingüistas. Como resultado de ellos, y también ampliamente discutidas son las contribuciones a un debate sobre teología y refutación de A. Flew, R. M. Hare, B. Mitchell e I. M. Crombie, reimpreso como el capítulo VI de *New Essays in Philosophical Theology*, citado en la p. 561[*]. Sobre el mismo tema, véase también D. Z. Phillips, "Wisdom's Gods", *Philosophical Quarterly* (1969).

El problema del mal, especialmente la cuestión de si la existencia de Dios y la del mal es posible al mismo tiempo se discute en J. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind* (1955); A. Plantinga, "The Free Will Defense", en *Philosophy in America* (Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1965), editado por M. Black. Un debate en torno a este artículo apareció en el *Journal of Philosophy* (1966) entre N. Pike, "Plantinga on the Free Will Defense: A Reply"; y Plantinga, "Pike and Possible Persons".

E. H. Madden ha escrito ampliamente sobre el problema del mal. Entre sus artículos están "The Many Faces of Evil", *Philosophy and Phenomenological Research* (1963–1964), "Evil and the Concept of a Limited God", *Philosophical Studies* (1967) y, con P. H. Hare, "Evil and Unlimited Power", *Review of Metaphysics* (1966), y "On the Difficulty of Evading the Problem of Evil", *Philosophy and Phenomenological Research* (1967). J. King-Farlow ha respondido a Madden en dos artículos, "Must Gods Madden Madden?", *Philosophy and Phenomenological Research* (1969), y "The Liabilities of Limited Gods", *Philosophical Studies* (1969).

Otros artículos sobre el problema del mal son los de K. E. Yandell, "Ethics, Evils and Theism", *Sophia* (1969); G. S. Kane, "Theism and Evil", *Sophia* (1970); C. F. Keilkopf, "Emotivism as the Solution to the Problem of Evil", *Sophia* (1970); C. Dore, "An Examination of the 'Soul-Making Theodicy'", *American Philosophical Quarterly* (1970); G. Mavrodes, "The Problem of Evil as a Rhetorical Problem", *Philosophy and Rhetoric* (1968); R. M. Chisholm, "The Defeat of Good and Evil", *Proceedings of the American Philosophical Association* (1968–1969). El artículo de G. Schlesinger "The Problem of Evil and the Problem of Suffering", *American Philosophical Quartlerly* (1964) fue contestado por J. F. Rosenberg en "The Problem of Evil Revisited", y por W. W. Shea en "God, Evil and Professor Schlesinger", ambos en el *Journal of Value Inquiry* (1970).

Otras discusiones más recientes sobre el mal y Dios incluyen las de R. Reichenbach, "The Inductive Argument from Evil", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 17 (1980); R. Swinburne, "Natural Evil", *ibid.*, Vol. 15 (1978); H. Lafollette, "Plantinga on the Free Will Defense", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 11 (1980); R. Adams, "Must God Create the Best", *Philosophical Review*, Vol. 81 (1972); D. Griffin, "Divine Causality, Evil and Philosophical Theology: A Critique of James Ross", *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 4 (1973); P. Bennett, "Evil, God and the Free Will Defense", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 51 (1973); K. Yandell, "The Greater Good Defense", *Sophia*, Vol. 13 (1974); R. Oakes, "God, Evil and Professor Ross", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 35 (1974); T. Benditt, "A Problem for Theodicists", *Philosophy*, Vol. 50 (1975); S. Clark, "God, Good and Evil", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 77 (1976–1977); J. Tomberlin y F. McGuinness, "Good, Evil and the Free Will Defense", *Religious Studies*, Vol. 13 (1977); y A. Plantinga, "The Probabilistic Argument from Evil", *Philosophical Studies*, Vol. 35 (1979).

El libro de Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (citado en la p. 559)[*]ha sido objeto de amplios comentarios desde su publicación. Algunos de los artículos relevantes aparecen enumerados aquí: G. Mavrodes, en "Some Recent Philosophical Theology", *Review of Metaphysics* (1970), discute tanto el libro de Plantinga como el de J. F. Ross, *Philosophical Theology*. Otros artículos acerca de Plantinga: W. L. Rowe, "God and Other Minds", *Noûs* (1969); C. J. Dore, "Plantinga on the Free Will Defense", *Review of Metaphysics* (1971); B. L. Tapscott, "Plantinga Properties and the Ontological Argument", *Philosophy and Phenomenological Research* (1971); J. E. Tomberlin, "Is Belief in God Justified?", *Journal of Philosophy* (1970), y "Plantinga's Puzzles About God and Other Minds", *Philosophical Forum* (1969); I. Hedenius, "Disproofs of God's Existence?", *Personalist* (1971); y G. E. Hughes, "Plantinga on the Rationality of God's Existence", *Philosophical Review* (1970). El libro de James Ross, *Philosophical Theology* (citado en la p. 559) ha sido ahora publicado en una segunda edición (Indianápolis: Hackett, 1980), y en este nuevo volumen Ross ha contribuido con un prefacio ampliado en el que contesta a los múltiples críticos que han comentado el material de la primera edición.

CAPÍTULO SEIS

FUENTES HISTÓRICAS

I. Obras originales

Las principales fuentes de referencia de las concepciones de Platón se encuentran en sus diálogos, *Gorgias*[e], *Protágoras*[e], y en su obra más completa, la *República*[e]. Su refutación de la ética teológica aparece en *Eutifrón*[e]. Las concepciones de Aristóteles pueden consultarse en la *Ética nicomaquea*[e] y en el comentario de W. D. Ross, *Aristotle* (Londres: Methuen & Co., Ltd., 1923), Capítulo VII. El hedonismo más bien prudente de Epicuro se encuentra en las pocas obras conservadas de este último, como su carta a Meneceo y una formulación de sus principales doctrinas, para lo cual véase *Epicurus* (Oxford: Clarendon Press, 1926), traducido por C. Bailey.

Thomas Hobbes expresó su egoísmo psicológico en el *Leviatán*[e], Parte I y Joseph Butler presentó su refutación clásica del egoísmo en *Fifteen Sermons Upon Human Nature*, particularmente en el sermón XI. Las opiniones de Kant han sido discutidas, entre otros, por L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1960)[e]; S. Körner, *Kant* (Baltimore: Penguin Books, Inc., 1955), Capítulo 6; W. D. Ross, *Kant's Ethical Theory* (Londres: Oxford University Press, 1954); y H. J. Paton, *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, 6a. ed. (Londres: Hutchinson & Co., Ltd., 1967)[e]. Una reacción no sólo en contra de Kant sino también en contra de toda la tradición de la moral occidental se encuentra en la ética basada en el poder de F. Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*[e]. Los principios utilitarios son expuestos por Jeremy Bentham en *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*[e] y por J. S. Mill en *Utilitarianism*[e]; mientras que H. Sidgwick sostiene un utilitarismo intuicionista en *The Methods of Ethics*[e].

II. Colecciones que contienen resúmenes de obras históricas

Pueden encontrarse útiles selecciones de las obras precedentes y de otras obras en *Ethics* (Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1965), editado por O. Johnson; *Ethics* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1965), editado por M. Mothersill; *Ethical Theories*, 2a. ed. (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1955), editado por A. Melden; *Ethics and Metaethics* (Nueva York: St. Martin's Press, Inc., 1963), editado por R. Abelson; y *Readings in Moral Philosophy*, 2a. ed. (Boston: Houghton Mifflin Company, 1978), editado por A. Oldenquist.

FUENTES RECIENTES Y CONTEMPORÁNEAS

I. Obras originales

Gran parte de los libros más influyentes del siglo veinte en materia de ética puede agruparse bajo cuatro categorías: Naturalismo, el intento de proporcionar una reducción objetiva o científica de la ética; intuicionismo, la afirmación de que existen propiedades no naturales únicas intuidas para emitir juicios éticos; emotivismo, la teoría según la cual las expresiones éticas son no cognitivas porque son principalmente formas de expresar ciertas emociones; teoría de las buenas razones, la concepción de muchos filósofos lingüistas en virtud de la cual existe una lógica del discurso ético única que, aunque permite que el discurso ético sea razonable y no meramente expresión de emociones, es muy diferente de la lógica del discurso objetivo.

Los principales *naturalistas* han sido J. Dewey, con *Human Nature and Conduct* (Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, Inc., 1922), y *The Theory of Valuation* (Chicago: University of Chicago Press, 1939); R. B. Perry, *General Theory of Value* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926)[e]; W. T. Stace, *The Concept of Morals* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1937). Una teoría naturalista reciente es la que expone P. B. Rice en *Our Knowledge of Good and Evil* (Nueva York: Random House Inc., 1959). El principal intuicionista es G. E. Moore con *Principia Ethica* (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1903)[e] y con *Ethics* (Londres: Oxford University Press, 1912). Otros autores que han tratado el problema de la ética en forma similar son A. C. Ewing, *The Definition of Good* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1947)[e]; H. Prichard, *Moral Obligation* (Oxford: Clarendon Press, 1949)[e]; y W. D. Ross, *The Right and the Good* (Londres: Oxford University Press, 1931) y *The Foundations of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1939). La *teoría emotiva* en ética fue expresada en un primer momento por C. Ogden e I. Richards en *The Meaning of Meaning* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1935). La teoría emotiva más desarrollada se encuentra en *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1943) de C. Stevenson, y en una colección posterior de artículos, *Facts and Values* (New Haven: Yale University Press, 1963). J. O. Urmson discute en detalle la teoría emotiva en *The Emotive Theory of Ethics* (Londres: Hutchinson & Co. Ltd., 1968)[e]. El *enfoque de las buenas razones* en ética se encuentra en las obras de S. Toulmin, *The Place of Reason in Ethics* (Londres: Cambridge University Press, 1950)[e]; P. H. Nowell-Smith, *Ethics* (Baltimore, Penguin Books Inc., 1955); y C. Wellman, *The Language of Ethics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961)[e].

Otras obras contemporáneas que no entran fácilmente en las anteriores categorías son H. Aiken, *Reason and Conduct* (Nueva York: Alfred A. Knopf Inc., 1962); K. Baier, *The Moral Point of View* (Ithaca, N. Y.: Cor-

nell University Press, 1958)[e]; B. Blanshard, *Reason and Goodness* (Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1961)[e]; C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (Patterson, N. J.: Little Field, Adams and Co., 1959). Otras obras sobre el tema son las de P. Edwards, *Logic of Moral Discourse* (Nueva York: The Free Press, 1955); B. Gert, *Moral Rules* (Nueva York: Harper & Row Publishers Inc., 1970); G. R. Grice, *The Grounds of Moral Judgment* (Nueva York: Cambridge University Press, 1967); E. W. Hall, *What is Value?* (Nueva York: Humanities Press, 1952); J. Harrison, *Our Knowledge of Right and Wrong* (Nueva York: Humanities Press, 1971)[e]; O. Johnson, *Moral Knowledge* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1966)[e] y *Moral Life* (Londres: George Allen and Unwin, Ltd. 1969); J. Kovesi, *Moral Notions* (Nueva York: Humanities Press, 1967); J.-J. Kupperman, *Ethical Knowledge* (Nueva York: Humanities Press, 1970); D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1965)[e]; M. Mandelbaum, *The Phenomenology of Moral Experience* (Nueva York: The Free Press, 1955); B. Mayo, *Ethics and the Moral Life* (Nueva York: Alfred A. Knopf, Inc., 1961); H. M. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics* (La Haya: Martinus Nijhoff, 1969)[e]; A. I. Mendel, *Rights and Right Conduct* (Oxford: Basil Blackwell and Mott, Ltd., 1959); D. H. Monro, *Empiricism and Ethics* (Nueva York: Cambridge University Press, 1967); T. Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press, 1970)[e]; J. Narveson, *Morality and Utility* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967); A. N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1949)[e]; M. Singer, *Generalization in Ethics* (Nueva York: Alfred A. Knopf, Inc., 1961); R. Taylor, *Good and Evil: a New Direction* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1970); G. H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963); y S. Zink, *The Concepts of Ethics* (Nueva York: St. Martin's Press, Inc., 1962)[e].

Algunos libros más recientes son J. Barnsley, *The Social Reality of Ethics* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1972); L. Becker, *On Justifying Moral Judgments* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973)[e]; R. Beehler, *Moral Life* (Oxford: Blackwell, 1978); A. Bickel, *Morality of Consent* (New Haven: Yale University Press, 1975); S. Bok, *Lying: Moral Choice in Public and Private Life* (Cambridge: Harvard University Press, 1978); C. Daniels, *The Evaluation of Ethical Theories* (Halifax: Dalhouse University Press, 1975); A. Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977)[e]; A. Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1978)[e]; G. Harman, *The Nature of Morality* (Nueva York: Oxford University Press, 1977)[e]; J. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Baltimore: Penguin, 1977)[e]; O. Nell, *Acting on Principle* (Nueva York: Columbia University Press, 1975); D. Norton, *Personal Destinies* (Princeton: Princeton University Press, 1976)[e]; J. Smart y B. Williams, *Utilitarianism, For and Against*, (Nueva York: Cambridge University Press, 1973); R. Trigg, *Reason and Commitment* (Nueva York: Cambridge University Press, 1973)[e]; L. Blum, *Friendship, Altruism and Morality* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980); S. Stoljar, *Moral and Legal Reasoning* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1980); y P. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements* (Nueva York: Oxford University Press, 1978)[e].

II. Antologías y libros de texto

Algunos artículos recientes han sido reunidos en *Morality and the Language of Conduct* (Detroit: Wayne State University Press, 1963), editado por H. Castañeda y G. Nakhnikian; *Ethics* (Nueva York: Harper & Row Publishers Inc., 1968), editado por G. Dworkin y J. J. Thomson; *Moral Concepts* (Nueva York: Oxford University Press, 1969), editado por J. Feinberg[e]; *Theories of Ethics* (Londres: Oxford University Press, 1967), editado por P. Foot[e]; *The Is-Ought Question* (Nueva York: St. Martin's Press Inc., 1969) editado por W. D. Hudson; *Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays* (Nueva York: Harper & Row Publishers, Inc., 1971), editado por J. Rachels; *Readings in Ethical Theory* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, Inc., 1952), editado por W. Sellars y J. Hospers; y *The Moral Judgment: Readings in Contemporary Meta-ethics* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1963), editado por P. Taylor[e].

Algunos de los múltiples libros de texto sobre ética son los de W. A. Banner, *Ethics: An Introduction to Moral Philosophy* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1968); R. Brandt, *Ethical Theories* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1959); A. C. Ewing, *Ethics* (Nueva York: Colliers Books, 1962)[e]; W. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1963); T. Hill, *Contemporary Ethical Theories* (Nueva York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1960); J. Hospers, *Human Conduct* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1961)[e]; J. D. Mabbott, *An Introduction to Ethics* (Nueva York: Doubleday Anchor, 1969); P. W. Taylor, *Problems of Moral Philosophy* (Encino, Calif.: Dickenson Publishing, Co., 1972); J. Wilson, *Reason and Morals* (Nueva York: Cambridge University Press, 1961); F. Feldman, *Introductory Ethics* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1978)[e]; y B. Rosen, *Strategies of Ethics* (Boston: Houghton-Mifflin, 1979).

III. Artículos recientes

Lo que sigue es una selección de artículos recientes listados por temas, generalmente en el orden en el que aparecen en el capítulo. La obra *Theological Ethics* ha sido discutida recientemente por T. C. Mayberry en dos artículos, "God and Moral Authority", *The Monist* (1970) y "Standards and Criteria: Can God be the Standard of the Good?", *Mind* (1972). Otros artículos sobre este tema son los de W. W. Bartley "The Reduction of Morality to Religion", *Journal of Philosophy* (1970); y P. Brown, "Religious Morality", *Mind* (1963); también son relevantes los artículos

de R. Adams, "Autonomy and Theological Ethics", *Religious Studies*, 15 (1979); R. Young, "Theism and Morality", *Canadian Journal of Philosophy*, 7 (1977); y D. Gauthier, "Why Ought One Obey God?", *ibid.* (1977).

El *relativismo y el escepticismo éticos* han sido discutidos en R. Benedict, "Anthropology and the Abnormal", *Journal of General Psychology* (1934); J. Jarvis, "In Defense of Moral Absolutes", *Journal of Philosophy* (1958); C. Kluckholn, "Ethical Relativity", *Journal of Philosophy* (1955); L. G. Miller, "Moral Skepticism", *Philosophy and Phenomenological Research* (1961–1962); S. Moser, "Some Remarks About Relativism and Pseudo-relativism in Ethics", *Inquiry* (1962); C. Stevenson, "Relativism and Non-relativism", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Assoc.* (1961–1962); P. Taylor, "Social Science and Ethical Relativism", *Journal of Philosophy*, 9 (1958); C. Wellman, "Ethical Implications of Cultural Relativity", *Journal of Philosophy* (1963).

El *nihilismo ético* ha sido discutido en N. Cooper, "Moral Nihilism", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 74 (1973–74); el *escepticismo ético* ha sido discutido recientemente en S. Scheffler, "Moral Scepticism and Ideals of the Person", *The Monist*, Vol. 62 (1979); y C. Cherry, "Sceptism and Morality", *Philosophy*, Vol. 48 (1973).

Algunos autores que han escrito recientemente sobre el *relativismo ético* son: T. McClinctock, "The Definition of Ethical Relativism", *Personalist* (1969), "The Basic Varieties of Ethical Skepticism", *Metaphilosophy* (1971) y "Skepticism About Basic Moral Principles", *Metaphilosophy* (1971); P. H. Nowell-Smith, "Cultural Relativism", *Philosophy of the Social Sciences* (1971); y V. A. Howard, "Do Anthropologists Become Moral Relativists by Mistake?", *Inquiry* (1968). Varios artículos han sido reunidos en el libro *Ethical Relativism* (Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1973), editado por J. Ladd.

Otras discusiones importantes sobre el *relativismo ético* incluyen: G. Harman, "Moral Relativism Defended", *Philosophical Review*, Vol. 84 (1975); este artículo ha originado las réplicas de R. Coburn, "Relativism and the Basis of Morality", *ibid.* (1978); H. Jensen, "Gilbert Harman's Defense of Moral Relativism", *Philosophical Studies*, Vol. 30 (1976); y B. Postow, "Moral Relativism Avoided", *Personalist*, Vol. 60 (1979). También importantes son los artículos de D. Lyons, "Ethical Relativism and the Problem of Incoherence", *Ethics*, Vol. 86 (1976); R. Attfield, "How Not to be a Moral Relativist?", *The Monist*, Vol. 72 (1979) y J. Kellenberger, "Ethical Relativism", *Journal of Value Inquiry*, Vol. 13 (1979).

Algunos artículos sobre el tema del *egoísmo psicológico y ético* son: R. Jackson, "Bishop Butler's Refutation of Psychological Hedonism", *Philosophy* (1945); J. Laird, "Other People's Pleasure and One's Own", *Philosophy* (1941); H. McCloskey, "Toward an Objective Ethic", *Ethics* (1962–63); J. Margolis, "Egoism and the Confirmation of Metamoral Theories", *American Philosophical Quarterly* (1970); T. McClintock, "The Egoist's Psychological Argument", *American Philosophical Quarterly* (1971); H. S. Silverstein, "Universalizability and Egoism", *Australasian Journal of Philosophy* (1968); W. Glasgow, "The Contradiction in Ethical Egoism", *Philosophical Studies* (1968); E. Mack, "How to Derive Ethical Egoism", *Personalist* (1971).

Otros artículos sobre el egoísmo son los de: W. Quinn, "Egoism as an Ethical System", *Journal of Philosophy*, Vol. 71 (1974); D. Gauthier, "The Impossibility of Rational Egoism", *ibid.*; G. Carlson, "Ethical Egoism Reconsidered", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 10 (1973); J. Rachels, "Two Arguments Against Ethical Egoism", *Philosophia*, Vol. 4 (1974); T. Benditt, "Egoisms Inconsistencies", *Personalist*, Vol. 57 (1956); T. McConnell, "The Argument from Psychological Egoism to Ethical Egoism", *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 56 (1958); S. Sanders, "Egoism, Self and Others", *Personalist*, Vol. 59 (1978); N. Brown, "Psychological Egoism Revisited", *Philosophy*, 9 (1979); J. Sterba, "Egoism and Beyond", *Canadian Journal of Philosophy*, 9 (1979); E. Regis, "Ethical Egoism and Moral Responsibility", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16 (1979); y T. Machan, "Recent Work in Ethical Egoism", *ibid.* Este último artículo contiene una investigación y bibliografía valiosas.

El utilitarismo de actos y el utilitarismo de reglas o restringido han sido ampliamente discutidos en artículos recientes. Entre ellos: J. Cargile, "Utilitarianism and the Desert-Island Problem", *Analysis* (1964–65); B. Diggs, "Rules and Utilitarianism", *American Philosophical Quarterly* (1964); G. Ezorsky, "Utilitarianism and Rules", *Australasian Journal of Philosophy* (1965); J. Mabbot, "Interpretations of Mill's 'Utilitarianism' ", *Philosophical Quarterly* (1956); J. Margolis, "Rule-Utilitarianism", *Australasian Journal of Philosophy* (1965); "An Examination of Restricted Utilitarianism", *Philosophical Review* (1957); J. Narveson, "The Desert-Island Problem", *Analysis* (1962–63); y "Utilitarianism and Formalism", *Australasian Journal of Philosophy* (1965); J. Smart, "Extreme and Restricted Utilitarianism", *Philosophical Quarterly* (1956); J. Rawls, "Two Concepts of Rules", *Philosophical Review* (1955); y "Justice as Fairness", *Philosophical Review* (1958); J. Urmson, "The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill", *Philosophical Quarterly* (1953). Muchos artículos han sido reunidos en la obra *Contemporary Utilitarianism* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1968), editado por M. Bayles; *Mill's Utilitarianism* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., Inc., 1971), editado por S. Gorovitz; y *Mill's Utilitarianism* (Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., Inc., 1969), editado por J. Smith y E. Sosa.

El artículo de Rawls "Justice as Fairness" ha dado lugar a muchos comentarios incluyendo los de L. Pollock, "A Dilemma for Rawls?", *Philosophical Studies* (1971); R. P. Wolff, "A Refutation of Rawls' Theorem on Justice", *Journal of Philosophy* (1966); J. O'Connor, "Wolff, Rawls, and the

Principles of Justice", *Philosophical Studies* (1968); D. W. Brock, "Contractualism, Utilitarianism and Social Inequalities", *Social Theory in Practice* (1971).

Otros autores contemporáneos que han escrito sobre el utilitarismo, son: M. Mandelbaum, "On Interpreting Mill's Utilitarianism", *Journal of the History of Philosophy* (1968); M. Stocker, "Mill on Desire and Desirability", *Journal of the History of Philosophy* (1969); R. B. Brandt, "A Utilitarian Theory of Excuses", *Philosophical Review* (1969); D. Lyons, "On Sanctioning Excuses", *Journal of Philosophy*, (1969); R. T. Garner, "Some Remarks on Act Utilitarianism", *Mind* (1969); G. C. Kerner, "The Inmorality of Utilitarianism and the Escapism of Rule-Utilitarianism", *Philosophical Quarterly* (1971); R. I. Sikora, "Unforeseeable Consequences", *Analysis* (1969); R. Sartorius, "Utilitarianism and Obligation", *Journal of Philosophy* (1969); R. F. Bales, "Act-Utilitarianism: Account of Right-Making Characteristics or Decision-Making Procedure?", *American Philosophical Quarterly* (1971); L. Stern, "Deserved Punishment, Deserved Harm, Deserved Blame", *Philosophy* (1970); J. Feinberg, "The Forms and Limits of Utilitarianism", *Philosophical Review* (1967), revisión del libro con el mismo título de D. Lyons[*], P. Nowell-Smith, "Utilitarianism and Treating Others as Ends", *Noûs* (1967); H. J. McCloskey, "Utilitarianism and Retributive Punishment", *Journal of Philosophy* (1967); R. G. Henson, "Utilitarianism and Wrongness of Killing", *Philosophical Review* (1971); C. I. Smith, "Bentham's Second Rule", *Journal of the History of Ideas* (1970); G. W. Barnes, "Utilitarianisms", *Ethics* (1971); D. Brown, "What is Mill's Principle of Utility?", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 3 (1973); P. Horwich, "On Calculating the Utility of Acts", *Philosophical Studies*, Vol. 25 (1974); D. Brock, "Recent Work in Utilitarianism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 10 (1973); H. Silverstein, "Utilitarianism and Group Coordination", *Noûs*, Vol. 13 (1979); J. Smart, "Utilitarianism and General Benevolence", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 1 (1980); R. Frey, "Can Act-Utilitarianism Be Put Into Practice?", *Journal of Value Inquiry*, Vol. 11 (1977); H. Jones, "Mill's Argument for the Principle of Utility", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 38 (1978); G. Trianosky, "Rule Utilitarianism and the Slippery Slope", *Journal of Philosophy*, Vol. 75 (1978); I. Primorac, "Utilitarianism and Self-Sacrifice of the Innocent", *Analysis*, Vol. 38 (1978); J. Sobel, "Utilitarianism and Past and Future Mistakes", *Noûs*, Vol. 10 (1976); J. Narveson, "Utilitarianism, Group Action and Coordination", *ibid.*; M. Singer, "Actual Consequence Utilitarianism", *Mind*, Vol. 86 (1977); y J. Temkin, "Actual Consequence Utilitarianism: A Reply to Professor Singer", *ibid.*, Vol. 87 (1978).

Recientemente se ha manifestado un renovado interés en el *enfoque kantiano de la ética*, en especial en lo que respecta a la importancia de la *universalizabilidad* de los principios morales. Algunos de los artículos sobre estos temas son los de: C. Caton, "In What Sense and Why Ought-Judgments are Universalizable", *Philosophical Quarterly* (1963); J. Cargile, "The Universalizability on Lying", *Australasian Journal of Philosophy* (1965); A. Ewing, "What Would Happen if Everybody Acted Like Me", *Philosophy* (1953); A. Garnett, "A New Look of the Categorical Imperative", *Ethics* (1963–64); R. Holmes, "Generalization", *Journal of Philosophy* (1963) y "Descriptivism, Supervenience, and Universalizability", *Journal of Philosophy* (1966); D. Mitchell, "Are Moral Principles Really Necessary?", *Australasian Journal of Philosophy* (1963); R. Montague, "Universalizability", *Analysis* (1964–65); G. Nakhnikian, "Generalization in Ethics", *Review of Metaphysics* (1963–64); A. Ryan, "Universalizability", *Analysis* (1964–65); M. Singer, "Generalization in Ethics", *Mind* (1955), y "The Golden Rule", *Philosophy* (1963); J. Sobel, "Generalization Arguments", *Theoria* (1964); A. Stout, "But Suppose Everyone Did the Same", *Australasian Journal of Philosophy* (1954); P. Winch, "Universalizability of Moral Judgments", *The Monist* (1965).

Más recientemente sobre el mismo tema, se encuentran los artículos: J. G. Murphy, "Kant's Concept of a Right Action", *The Monist* (1967); R. P. Blum, "The True Function of the Generalization Argument", *Inquiry* (1970); J. E. Atwell, "Are Kant's First Two Moral Principles Equivalent?", *Journal of the History of Philosophy* (1969); S. B. Thomas, "The Status of the Generalization Principle", *American Philosophical Quarterly* (1968) y "Jesus and Kant: A Problem in Reconciling Two Different Points of View", *Mind* (1970); D. Locke, "The Trivializability of Universalizability", *Philosophical Review* (1968); A. Gewirth, "The Non-Trivializability of Universalizability", *Australasian Journal of Philosophy* (1969); W. G. Lycan, "Hare, Singer and Gewirth on Universalizability", *Philosophical Quarterly* (1969); N. Potter, "How to Apply the Categorical Imperative", *Philosophia*, Vol. 5 (1975); J. Bamford, "The Ambiguity of the Categorical Imperative", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 17 (1979); y W. Harbison, "The Good Will", *Kant Studien*, Vol. 71 (1980).

De gran interés en la actualidad es el problema de *la falacia naturalista y el intento de derivar 'debe' de 'es'*. La falacia naturalista ha sido discutida por W. Frankena, "The Naturalistic Fallacy", *Mind* (1939); S. Hampshire, "Fallacies in Moral Philosophy", *Mind* (1949); W. H. Bruening, "Moore and 'Is-Ought' ", *Ethics* (1971); E. H. Duncan, "Has Anyone Committed the Naturalistic Fallacy?", *Southern Journal of Philosophy* (1970); D. H. Baumrin, "Is There a Naturalistic Fallacy?", *American Philosophical Quarterly* (1968); D. P. Gauthier, "Moore's Naturalistic Fallacy", *American Philosophical Quarterly* (1967); y G. O. Allen, "From the 'Naturalistic Fallacy' to the Ideal Observer Theory", *Philosophy and Phenomenological Research* (1970).

Dos artículos recientes, "How to Derive 'Ought' from 'Is' " de J. Searle, y "The Gap Between 'Is' and 'Should' " de M. Black, ambos en la *Philosophical Review* (1964), intentaron cerrar la brecha entre 'ser' y 'deber'.

Estos artículos han dado lugar a muchas respuestas, entre las cuales se encuentran las de M. Cohen, "'Is' and 'Should': An Unbridged Gap", *Philosophical Review* (1965); A. Flew, "On Not Deriving Ought from Is", *Analysis* (1964–65); W. Hudson, "The 'Is-Ought' Controversy", *Analysis* (1964–65); E. Jove, "On Deriving 'Ought' from 'Is'", *Analysis* (1964–65); G. Mavrodes, "'Is' and 'Ought'", *Analysis* (1964–65); J. McClellan y B. Komesar, "On Deriving 'Ought' from 'Is'", *Analysis* (1964–65); R. Montague, "'Is' to 'Ought'", *Analysis* (1965–66); D. Phillips, "The Possibility of Moral Advice", *Analysis* (1964–65); P. Shaw, "Ought and Can", *Analysis* (1964–65); J. y J. Thomson, "How Not to Derive 'Ought' from 'Is'", *Philosophical Review* (1964); R. Edgeley, "Hume's Law", *Proceedings of the Aristotelian Society*, suplemento 44 (1971) y G. Allen, "The Is-Ought Question Reformulated and Answered", *Ethics*, Vol. 82 (1972).

No se han hecho muchos trabajos recientes sobre el concepto de *deberes prima facie*, pero R. Chisholm en "The Ethics of Requirement", *American Philosophical Quarterly* (1964) ha definido este concepto y otros relacionados con él. Otros artículos recientes sobre este tema son los de B. Baumrin, "Prima Facie Duties" y R. Shope, "Prima Facie Duty", ambos en *Journal of Philosophy* (1965); P. Jones, "Doubts About Prima Facie Duties", *Philosophy* (1970). En "A Theory of Morality", *Philosophy and Phenomenological Research* (1957), H. Castañeda utiliza técnicas formales en un intento por esclarecer muchos conceptos éticos, incluyendo el de deber *prima facie*.

Ha surgido una muy vasta literatura en torno al problema de los *significados y usos de los términos morales*. Los temas centrales aquí son o bien si los términos morales expresan meramente emociones y, por lo tanto, tienen un significado meramente emotivo, o bien si son también cognoscitivamente significativos; si la aplicabilidad de los términos morales es o no verificable. R. M. Hare, cuyo nombre aparece varias veces en los títulos de los siguientes artículos, es el principal exponente del prescriptivismo; C. L. Stevenson es un emotivista. Algunos artículos sobre estos temas son: W. Kneale, "Objectivity in Morals", *Philosophy* (1950); M. T. Thornton, "Hare's View of Morality", *Mind* (1971); A. Oldenquist, "Universalizability and the Advantages of Nondescriptivism", *Journal of Philosophy* (1968), artículo al que D. Greenlee contestó en "Oldenquist on Moral Judgments and Moral Principles", *Journal of Value Inquiry* (1969); H. Meynell, "The Objectivity of Value Judgments", *Philosophical Quarterly* (1970); E. F. Walter, "Empiricism and Ethical Reasoning", *American Philosophical Quarterly* (1970); L. W. Summer, "Hare's Arguments Against Ethical Naturalism", *Journal of Philosophy* (1967); y C. Wellman, "Emotivism and Ethical Objectivity", *American Philosophical Quarterly* (1968).

Otros artículos que no entran fácilmente en ninguna de las clasificaciones anteriores son: W. Blackstone, "Can Science Justify an Ethical Code?", *Inquiry* (1960); S. M. Brown, "Inalienable Rights", *Philosophical Review* (1955); R. Ehman, "Moral Judgment and Ultimate Ends", *Philosophy and Phenomenological Research* (1964–1965); H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights", *Philosophical Review* (1955); H. Ofstad, "The Ethics of Resistance to Tyranny", *Inquiry* (1961); J. Rawls, "The Sense of Justice", *Philosophical Review* (1963); L. Foster, "Inductive and Ethical Validity", *American Philosophical Quarterly* (1971); A. Quinton, "The Bounds of Morality", *Metaphilosophy* (1970); H. Terrell, "Are Moral Considerations Always Overriding?", *Australasian Journal of Philosophy* (1969); R. L. Holmes, "Some Conceptions of Analysis in Recent Ethical Theory", *Metaphilosophy* (1971); J. Feinberg, "The Nature and Value of Rights", *Journal of Value Inquiry* (1970); C. Dyke, "The Vices of Altruism", *Ethics* (1971); W. Sellars, "On Knowing the Better and Doing the Worse", *International Philosophical Quarterly* (1970); R. Scott, "Five Types of Ethical Naturalism", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 17 (1980); A. Oldenquist, "The Possibility of Egoism", *ibid.*; D. Hubin, "Prudential Reasons", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 10 (1980); y B. Rosen, "A Meta-Theory for Ethical Theories", *Journal of Value Inquiry*, Vol. 13 (1978). La revista anual, *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 3 (1978) contiene unas dos docenas de artículos originales sobre varios aspectos de la filosofía ética.

Finalmente, obsérvese que desde la publicación de la primera edición de este libro, han tenido lugar varias discusiones sobre el *principio kantiano de la utilidad* planteado al final de este capítulo. Véase M. Martin y H. Ruf, "A Utilitarian Kantian Principle", *Philosophical Studies* (1970), en el que se presenta un contraejemplo de este principio, y H. S. Silverstein, "A Defense of Cornman's Utilitarian Kantian Principle", *Philosophical Studies* (1972). Este debate ha sido llevado más lejos por Martin y Ruf en "Silverstein's Defense of Cornman", y por Silverstein en "Reply to Martin and Ruf", ambos en *Philosophical Studies* (1972).

ÍNDICE DE AUTORES

El número de página seguido por una b *indica que el autor fue citado en la bibliografía; el número de página seguido por una* n *indica que aparece en una nota al pie.*

A

Aaron, R., 541b
Abbott, W., 544b,
Abelson, R., 547b, 554b, 563b, 568b
Ackerman, R., 541b
Adams, R., 567b, 572b
Aiken, H., 569b
Allen, G., 576b
Allen, G. O., 575b
Allen, R., 563b
Alston, W., 559b, 564b
Ammerman, R., 542b
Anderson, A., 545b
Annis, D., 544b
Anscombe, G., 540b, 552b
Anselmo, San, 395, 402–406, 558b
Aquino, Santo Tomás de, 364–381, 385–389, 550b, 558b
Aristóteles, 550b, 568b
Armstrong, B., 8
Armstrong, D., 541b, 551b, 555b
Arnett, W., 559b
Asch, S., 447n
Attfield, R., 572b
Atwell, J., 575b
Audi, R., 8, 549b
Aune, B., 540b, 546b, 547b, 548b, 557b
Ayer, A., 257, 258, 299, 409–411, 539b, 540b, 541b, 556b, 557b, 560b
Ayers, M., 546b

B

Baelz, P., 559b
Baier, K., 546b, 564b, 569b
Bailey, C., 568b
Bales, R., 574b
Bamford, J., 575b
Banner, W., 571b
Barnes, G., 574b
Barnette, R., 555b

Barnsley, J., 570b
Bartley, W., 571b
Baumer, W., 563b
Baumrin, B., 575b, 576b
Bayles, M., 573b
Beck, L., 10, 547b, 568b
Becker, L., 570b
Beehler, R., 570b
Benditt, T., 567b, 573b
Benedict, R., 572b
Benn, S., 547b
Bennett, D., 547b, 563b
Bennett, P., 567b
Bentham, J., 440, 478–496, 520, 521, 568b
Berkeley, G., 539b
Bernstein, R., 556b
Berofsky, B., 545b, 546b
Bickel, A., 570b
Binkley, R., 545b
Black, C., 544b
Black, M., 418n, 337b, 566b, 575b
Blackburn, S., 539b
Blackstone, W., 560b
Blanshard, B., 570b
Blum, L., 571b
Blum, R., 575b
Blumenfeld, D., 548b, 562b
Blumenfeld, J., 555b
Boden, M., 557b
Bogdan, R., 539b
Bok, S., 570b
Borst, C., 553b
Bouwsma, O., 100, 102n, 103
Boyd, R., 548b
Brand, M., 547b
Brant, R., 545b, 555b, 571b, 574b
Breuning, W., 575b
Broad, C., 248–250, 252–254, 259–267, 539b, 550b, 570b
Brock, D., 574b
Brody, B., 559b
Bronaugh, R., 545b
Brown, N., 573b
Brown, P., 571b
Brown, S., 553b
Brunton, J., 562b
Burge, T., 553b
Burkholder, L., 548b
Burkle, H., 561b
Burrill, D., 559b
Bush, E., 556b
Butchvarov, P., 540b
Butler, J., 464, 568b
Butler, S., 150–153, 232–233
Butrick, R., 538b

C

Cam, P., 556b
Campbell, C., 156, 160, 161, 162, 230–233, 546b
Campbell, K., 553b, 558b
Canfield, J., 546b
Capaldi, N., 541b
Cargile, J., 544b, 573b, 575b
Carlson, G., 573b
Carnap, R., 305, 538b, 539b, 556b
Carnes, R., 563b
Carney, J., 554b, 555b, 557b
Carter, W., 556b

Cartwright, R., 564b
Castañeda, H., 557b, 563b, 576b
Caton, C., 574b
Cherry, C., 565b, 572b
Chisholm, R., 115n, 302–306, 515–517, 540b, 541b, 542b, 546b, 556b, 567b, 576b
Christensen, W., 564b
Chuchland, P., 552b
Clark, A., 552b
Clark, R., 537b
Clarke, B., 560b, 564b
Clarke, W., 564b
Coburn, R., 554b, 565b, 572b
Coder, D., 554b
Cohen, J., 538b, 542b
Cohen, M., 576b
Cohen, M. F., 547b
Collins, J., 560b
Cook, J., 557b
Cooper, D., 557b
Cooper, N., 572b
Copi, I., 385n, 537b
Copleston, F., 366–374, 427
Cornford, F., 539b
Cornman, J. W., 301n, 318, 323–325, 540b, 551b, 554b, 556b, 557b, 577b
Coval, S., 563b
Cowan, J., 547b
Crombie, I., 566b
Crosson, F., 553b

D

D'Angelo, E., 546b
Daniels, C., 570b
Danto, A., 216n, 541b, 547b
Darrow, C., 153–154, 232–233
Daveney, T., 547b
Davidson, D., 555b
Delaney, C., 561b
Dennett, D., 551b
DeSade, M., 471, 495
Descartes, R., 97, 100, 243, 244, 247, 291, 395–403, 539b, 550b, 558b
DeSousa, R., 543b
Dewart, L., 560b
Dewey, J., 569b
D'Holbach, B., 544b
Diggs, B., 573b
Dilley, F., 564b
Donagan, A., 570b
Donceel, J., 563b
Donovan, C., 556b
Dore, C., 546b, 548b, 566b, 567b
Dretske, F., 541b, 543b
Ducasse, C., 250–253, 259–261, 550b
Duff-Forbes, R., 565b, 566b
Dulles, A., 565b
Duncan, E., 575b
Durrant, M., 565b
Dworkin, G., 547b, 571b
Dyke, C., 577b

E

Eames, E., 540b
Eccles, J., 552b
Edgeley, R., 576b
Edwards, P., 545b, 550b, 561b
Ehman, R., 577b

Einstein, A., 131
Empírico, S., 539b
Epicuro, 568b
Epstein, F., 554b
Ewin, R., 547b
Ewing, A., 569b, 571b, 575b
Ezorsky, G., 573b

F

Farrell, B., 557b
Farrer, A., 546b
Feigl, H., 282–284, 307, 538b, 542b, 545b, 556b, 557b
Feinberg, J., 545b, 550b, 558b, 571b, 574b, 577b
Feldman, F., 555b, 571b
Ferre, F., 560b
Feyerabend, P., 541b
Findlay, J., 563b
Finn, D., 543b
Fisher, M., 563b
Fitch, F., 563b
Fitch, W., 561b
Fleming, N., 555b
Flew, A., 411–412, 550b, 561b, 576b
Fodor, J., 551b
Fogelin, J., 541b
Foley, R., 549b
Foot, P., 571b
Foster, J., 558b
Foster, L., 542b, 577b
Frankena, W., 488n, 571b, 575b
Frankfurt, H., 340n, 547b, 549b, 562b
Franklin, R., 546b, 562b, 563b
Frey, R., 574b
Friquegnon, M., 548b, 549b

G

Galis, L., 542b
Gallagher, K., 547b
Gallois, A., 549b
Gallop, D., 546b
Garner, R., 574b
Garnett, A., 575b
Gaunilo, 403–405
Gauthier, D., 547b, 572b, 573b, 575b
Geach, P., 552b, 559b, 561b
Gert, B., 570b
Gettier, E., 76n, 542b
Gewirth, A., 570b, 575b
Gibbs, B., 557b
Gill, J., 560b
Ginet, C., 236, 345n, 541b, 546b, 563b
Glasgow, W., 573b
Godow, R., 556b
Goldberg, B., 548b
Goldman, A., 543b
Gomberg, P., 549b
Gorovitz, S., 537b, 573b
Gould, J., 537b
Gramlich, F., 545b
Greenlee, D., 576b
Grice, G., 570b
Griffin, D., 567b
Griffiths, A., 542b
Grunbaum, A., 160, 161, 162, 233, 548b
Gunderson, K., 551b

Gustafson, D., 547b
Guttenplan, S., 553b

H

Hall, E., 570b
Hall, R., 548b
Hamlyn, D., 540b
Hampshire, S., 546b, 547b, 552b, 575b
Hannaford, R., 549b
Harbison, W., 575b
Hare, P., 561b, 566b
Hare, R., 566b, 488n, 576b
Harman, G., 541b, 543b, 555b, 570b, 572b
Harris, J., 565b
Harrison, J., 570b
Hart, H., 577b
Hartshorne, C., 560b, 563b, 564b
Hasker, W., 549b
Hausman, D., 549
Hedenius, I., 567b
Heidelberger, H., 544b, 556b
Hempel, C., 173, 174, 234, 297–300, 556b
Henle, P., 563b
Henry, D., 563b
Henson, R., 547b, 574b
Henze, D., 566b
Hick, J., 413–414, 559b, 560b, 561b, 562b, 565b, 566b
High, D., 561b
Hiley, D., 556b
Hill, T., 571b
Hilpinen, R., 538b
Hintikka, J., 541b
Hobbes, T., 288–291, 544b, 550b, 568b
Hoffman, J., 562b
Holland, J., 358–359, 565b
Holmes, R., 575b, 577b
Honoré, A., 547b
Hook, S., 545b, 553b, 561b
Hopson, J., 10
Horgan, T., 549b
Horwich, P., 574b
Hospers, J., 488n, 542b, 545b, 571b
Howard, V., 572b
Hubin, D., 577b
Huby, P., 547b
Hudson, W., 571b, 576b
Huggett, W., 563b
Hughes, G., 567b
Hume, D., 360–363, 385–395, 421–422, 482–483, 539b, 544b, 558b
Hunter, J., 548b, 549b
Hutchins, P., 562b
Hutchinson, J., 565b
Huxley, T., 550b

J

Jackson, R., 572b
James, W., 348–352, 356, 406–409, 544b, 559b
Jarvis, J., 572b
Jeffrey, R., 539b
Jensen, H., 572b
Johnson, O., 540b, 541b, 568b, 570b
Jones, H., 574b

Jones, P., 576b
Jordan, J., 547b
Jove, E., 576b

K

Kading, D., 547b
Kane, G., 566b
Kane, R., 557b
Kant, E., 396–401, 502–518, 520–522, 544b, 558b, 568b
Kaufman, A., 547b
Keene, G., 562b
Keeton, M., 260
Kekes, J., 540b
Kellenberger, J., 565b, 572b
Kelsik, N., 544b
Kenner, L., 546b
Kenny, A., 561b
Kerner, G., 574b
Kielkopf, C., 566b
Kierkegaard, S., 559b
Kim, C., 558b
Kim, J., 553b, 555b
King-Farlow, J., 564b, 566b
Kitely, M., 564b
Kleinig, J., 561b
Klemke, E., 564b
Kluckholn, C., 572b
Kneale, W., 564b, 576b
Komesar, B., 576b
Kopelman, L., 10
Körner, S., 545b, 547b, 568b
Kovesi, J., 570b
Kress, J., 543b
Kretzmann, N., 563b
Kripke, S., 554b, 555b
Kupperman, J., 570b
Kyburg, H., Jr., 59n, 538b, 539b

L

Lackey, D., 549b
LaCroix, R., 562b
Ladd, J., 572b
Lafollette, H., 567b
Laird, J., 572b
Lakatos, I., 538b
Lamb, J., 543b, 549b
Lamettrie, J., 550b
Landesman, C., 542b
Landsberg, P., 564b
Lehrer, A., 537b
Lehrer, K., 345n, 404n, 537b, 538b, 539b, 541b, 542b, 543b, 545b, 548b, 563b
Leibniz, G., 274, 550b, 558b
Lemmon, E., 537b
Levi, I., 52n, 539b
Levin, D., 566b
Levin, M., 552b, 555b
Levinson, J., 10
Lewis, C. I., 541b
Lewis, C. S., 561b
Lewis, D., 316n, 554b, 557b
Locke, D., 541b, 549b, 551b, 554b, 575b
Locke, J., 149, 544b
Long, D., 558b
Losee, J., 565b
Lucas, J., 539b, 557b
Lucrecio, 550b
Lycan, W., 555b, 556b, 575b

Lyons, D., 570b, 572b, 573b

M

Mabbott, J., 571b, 573b
Mace, C., 556b
Machan, T., 573b
MacIntyre, A., 412n, 561b
Mack, E., 573b
Mackie, J., 553b, 566b, 570b
Macquarrie, J., 560b
Madden, E., 561b, 566b
Makinson, D., 273, 301n
Malcolm, N., 541b, 552b, 563b, 565b
Malebranche, N., 550b
Mandelbaum, M., 545b, 570b, 574b
Mann, W., 562b
Margenau, H., 547b
Margolis, J., 547b, 552b, 572b, 573b
Marras, A., 545b
Martin, C., 560b
Martin, M., 577b
Mates, B., 537b
Matson, W., 561b
Mathews, G., 563b
Mavrodes, G., 340n, 560b, 561b, 562b, 566b, 567b, 576b
Mayberry, T., 571b
Maydole, R., 564b
Mayo, B., 547b, 548b, 562b, 570b
McClellan, J., 576b
McClintock, T., 572b, 573b
McCloskey, H., 561b, 570b, 572b, 574b
McConnell, T., 573b
McDermott, J., 548b
McGill, A., 561b
McGuinness, F., 567b
Mendel, A., 546b, 548b, 568b, 570b
Meynell, H., 576b
Miethe, T., 564b
Mill, J.,
Mill, J. S., 206, 219,
Miller, B., 564b
Miller, L., 572b
Mitchell, B., 566b, 575b
Monro, D., 570b
Montague, R., 575b, 576b
Moore, G., 541b, 564b, 569b
Moore, J., 10
Morgenbesser, S., 545b
Morton, A., 540b
Moser, S., 572b
Mothersill, M., 568b
Mucciolo, L., 554b, 555b
Munitz, M., 554b
Munsat, S., 553b
Murphy, J., 575b

N

Naess, A., 540b
Nagel, T., 554b, 555b, 570b
Nakhnikian, G., 542b, 564b, 571b, 575b
Narveson, J., 549b, 564b, 570b, 573b, 574b
Nell, O., 570b
Nelson, K.,
Nielsen, K., 561b, 565b

Nietzsche, F., 568b
Noren, S., 554b
Norton, D., 570b
Nowell-Smith, P., 569b, 572b

O

Oakes, R., 565b, 566b, 567b
O'Connor, J., 553b, 573b
Odegard, D., 558b
Ofstad, H., 546b, 577b
Ogden, C., 569b
Oldenquist, A., 548b, 563b, 576b, 577b
Otto, R., 560b
Owen, H., 560b, 561b

P

Pailthorp, C., 543b
Paley, W., 388
Pap, A., 538b, 545b, 550b
Pappas, G., 539b, 542b, 544b, 555b, 556b
Pascal, B., 428
Pasch, A., 538b
Paton, H., 568b
Paul, D., 540b
Paxson, T., 543b
Pears, D., 540b, 545b, 548b
Penelhum, T., 562b, 563b
Perry, R., 569b
Phillips, D., 565b, 566b, 576b
Pike, N., 343n, 547b, 559b, 560b, 562b, 563b, 566b
Pitcher, G., 546b
Place, U., 553b
Plantinga, A., 418n, 557b, 559b, 560b, 561b, 563b, 566b, 567b
Platón, 70, 80–81, 539b, 550b, 558b, 568b
Pollock, J., 541b, 543b, 544b, 573b
Popper, K., 552b
Postow, B., 572b
Potter, N., 575b
Pratt, J., 280–281, 550b
Presley, C., 553b
Price, H., 541b
Prichard, H., 569b
Primorac, I., 574b
Prior, A., 570b
Pucetti, R., 555b
Putnam, H., 552b, 557b

Q

Quine, W., 537b, 538b, 541b, 556b
Quinn, P., 571b
Quinn, W., 573b
Quinton, A., 541b, 577b

R

Rachels, J., 571b, 573b
Radford, C., 543b
Radner, D., 558b
Ramsey, I., 560b
Ranken, Nani L., 547b
Rankin, K., 546b
Rawls, J., 573b, 577b
Regis, E., 573b
Reichenbach, B., 563b, 567b
Reid, T., 156, 233, 544b
Rescher, N., 540b, 541b, 543b
Resnick, L., 565b
Rice, P., 569b

Richards, I., 569b
Richards, R., 549b
Ripley, C., 548b
Riser, J.,
Rohatyn, D., 549b
Rollins, C., 557b
Rorty, R., 310–311, 552b, 554b, 555b, 556b
Rosen, B., 571b, 577b
Rosenthal, D., 553b
Rosenbaum, S., 554b
Rosenberg, J., 567b
Rosenkrantz, G., 562b
Ross, J. F., 559b, 562b, 565b, 567b
Ross, J. J., 540b, 567b
Ross, W., 568b, 569b
Roth, M., 542b
Rowe, W., 554b, 559b, 560b, 562b, 564b, 567b
Rudinow, J., 565b
Ruf, H., 577b
Russell, B., 70–71, 368, 371–372, 540b, 541b, 551b, 561b
Ryan, A., 575b
Ryle, G., 325n, 552b

S

Salmon, W., 53n, 537b, 538b, 539b, 564b
Sanders, S., 573b
Sankowski, E., 549b
Santayana, G., 278
Sartorius, R., 574b
Sartre, J. P., 214
Saunders, J., 543b, 563b
Savage, C., 562b
Savitt, S., 556b
Sayre, K., 551b, 553b
Scarrow, D., 548b
Scheffler, I., 301n, 541b
Scheffler, S., 572b
Schilpp, P., 538b
Schipper, E., 549b
Schlesinger, G., 560b, 564b, 567b
Schmidt, P., 560b
Schopenhauer, A., 544b
Schrödinger, E., 551b
Schumm, G., 8
Scott, R., 577b
Searle, J., 575b
Sellars, W., 71–73, 541b, 542b, 545b, 556b, 571b, 577b
Shaffer, J., 553b, 554b, 563b
Shaw, P., 576b
Shea, W., 567b
Sher, G., 554b, 555b
Sherry, P., 560b
Shoemaker, S., 553b
Shope, R., 576b
Sidgwick, H., 568b
Sikora, R., 556b, 574b
Silverstein, H., 573b, 574b, 577b
Simon, R., 548b
Singer, M., 542b, 570b, 574b, 575b
Skinner, R., 546b
Skyrms, B., 538b, 543b
Sleigh, R., 537b, 543b
Slote, M., 540b, 549b, 557b
Smart, J., 307–309, 324n, 553b, 570b, 573b, 574b
Smart, N., 562b

Smith, C., 549b
Smith, C. I., 574b
Smith, J., 573b
Snyder, A., 548b
Sobel, J., 574b, 575b
Sontag, F., 560b, 561b
Sosa, E., 543b, 544b, 573b
Spinoza, B., 149, 312–313, 544b, 550b, 558b
Stace, W., 569b
Steiner, M., 541b
Sterba, J., 573b
Stern, L., 574b
Stevenson, C., 569b, 572b, 576b
Stevenson, J., 324n, 554b
Stevenson, L., 555b
Stocker, M., 547b, 574b
Stoljar, S., 571b
Stout, A., 575b
Stout, G., 550b
Stoutland, F., 547b, 554b
Strawson, P., 538b, 552b
Stroll, A., 542b
Summer, L., 576b
Suppes, P., 537b
Swain, M., 541b, 542b, 543b
Swanson, J., 542b
Swanson, W., 565b
Swartz, N., 554b
Swartz, R., 542b
Swiggart, P., 548b
Swinburne, R., 560b, 562b, 564b, 567b

T

Tarbet, N., 10
Taylor, C., 555b
Taylor, P., 571b, 572b
Taylor, R., 545b, 570b
Teichmann, J., 551b
Temkin, J., 574b
Terrell, H., 577b
Thalberg, I., 548b, 554b
Thomas, S., 575b
Thompson, M., 544b,
Thomson, J., 571b
Thomson, J. J., 557b, 576b
Thornton, M., 576b
Thorp, J., 546b
Tomberlin, J., 557b, 567b
Toulmin, S., 569b
Trianosky, G., 574b
Trigg, R.,
Turner, M., 564b

U

Ullian, J., 541b
Unger, P., 540b, 543b
Urmson, J., 569b, 573b

V

Van Inwagen, P., 10, 548b, 549b, 564b
Vesey, G., 545b
Vivian, F., 546b
Von Wright, G., 540b, 542b, 570b

W

Wainwright, W., 559b
Walsh, J., 545b
Walter, E., 576b
Walton, D., 562b

Ward, K., 555b, 560b
Warnock, G., 196–197, 235
Watson, G., 549b
Webb, J., 557b
Weinstein, W., 547b
Wellman, C., 569b, 572b, 576b
Welsh, P., 537b
Wheatley, J., 546b
White, P., 558b
White Beck, L., 547b
Whiteley, C., 547b
Wick, W., 547b
Wilkerson, T., 552b
Wilkes, K., 552b
Will, F., 541b
Williams, B., 570b
Williams, M., 541b
Williams, R., 537b
Wilson, E., 552b
Wilson, G., 553b
Wilson, J., 571b
Winch, P., 575b
Wisdom, J., 550b, 551b, 566b
Wittgenstein, L., 540b, 552b
Wolgast, E., 542b
Wolff, R., 573b
Woodhouse, M., 558b
Woozley, A., 540b

Y

Yandell, K., 566b, 567b
Young, R., 549b, 572b

Z

Zink, S., 570b

ÍNDICE DE MATERIAS

A

absolutismo
  de la acción, 443–444
  de la norma, 443–444
acción
  absolutismo de la, 443–444
  relativismo de la, definido y discutido, 441s.
actos
  básicos, 214–217
  causados por voliciones, 206–207
  concepción de Broad sobre los actos reflejos y los deliberados, 262–269
  distintos de los actos que realizan las personas, 432s.
  el principio utilitario aplicado a los, 522–523
  evaluados mediante reglas utilitarias, 517–522
  libres, 156s.
  la deliberación y los actos libres, 157s.
  Platón y los actos morales, 473–477
  racionales, 209s.
  relacionados con leyes morales, 504s.
  y determinismo, 145s., 209–214
  y el principio de utilidad, 479s.
  y razones, 209s.
  y voliciones, 206s.
actuar
  de acuerdo con el deber, 159s.
  de acuerdo con el motivo más fuerte, 159s.
agente
  similitud del agente según la evidencia empírica, 179–180
alucinación
  el argumento escéptico basado en la, 87s.
  la alucinación perfecta no es posible, 102–105
  y experiencias místicas, 355s.
  la hipótesis de la alucinación perfecta, y los sinsentidos epistémico y semántico, 107
análisis conductista
  de respuesta específica, 302–304
  de comportamiento apropiado, 304–305
  de respuesta verbal, 304–307
  de satisfacción, 304–305

los cuatro tipos principales de análisis según Chisholm, 301-307
análisis del significado
definición, 294-297
analysandum
definición, 294-296
analysans
definición y ejemplos, 294s.
a posteriori, afirmación(es)
algunas tanto verificables como falsables y otras ni verificables ni falsables, 46-49
caracterización, 45-46
no todas concluyentemente verificables, 45-49
a posteriori, pruebas
argumento de la contingencia, 373-383
argumento de la causa primera, 364-375
argumento del diseño, 381-395
a priori, afirmación
caracterización, 45-46
argumento
de la contingencia, 373-383
de la falta de justificación, 453-456
de la causa primera, 364-375
de las buenas razones, 468-471
de las normas éticas diferentes, 447-449
del diseño, 381-395
de los juicios éticos discordantes, 445-449
formas de, 18s.
generalización a partir de un ejemplo particular, 86-91
inductivo y deductivo, 17-18
modificado, para el relativismo ético, 447-452
objeto de estudio de la lógica, 17-22
papel en la filosofía, 15-18
válido con conclusiones contrarias, 28-31
y competencia inductiva, 59s.
y petición de principio, 27-29
argumento analógico
caracterización, 383-386
consiste en, 17-18
argumento deductivo
deducción de "debe" a partir de "es", 482-486
en la explicación científica, 218-223
solidez y validez del, 18-20
argumento del diseño
comparación entre Tomás de Aquino y Hume, 386-389
la versión de Hume, 384s.
la versión de Tomás de Aquino, 384-387
y atribución a Dios de características muy poco divinas, 393s.
argumento estadístico
por enumeración, 54
por silogismo, 54
argumento inductivo, 49-51
eficacia inductiva, caracterización, 51-52, 60-65
estadístico, 53s.
la no conjuntividad de los argumentos inductivos, 56-57
evidencia, aceptada sobre la base del, 51
evidencia en apoyo de la concepción libertaria, 191s.
evidencia y verdad de la hipótesis, 192-194
formas de, 53-55
inferencia a partir de hipótesis en competencia, 60-65
inferencia y tipo de racionalidad, 52s.
la prueba de Bentham del principio de utilidad, 489-493

lógica, 51-52
lógica y probabilidad, 57-60
inconsistencia en el razonamiento, 56-60
razonamiento en tanto no conjuntivo, 57
sólidamente inductivo, 49-54
vs. argumento deductivo, 51-52
y deductivo, 17-18
y eficacia, 60s.
y el argumento del diseño, 382-395
ascetismo, principio del, 490-491
autonomía de la ética, 488-490

B

benevolencia
y deseos dirigidos hacia otros, 465s.
y el egoísmo psicológico, 462s.
buenas razones, el argumento de las, 468
buena voluntad
buena sin restricción, 503-504
definición, 504
y la segunda formulación de Kant del imperativo categórico, 511

C

cálculo hedonista
caracterización, 492-495
y sadismo, 495s.
carente(s) de sentido
cognitivamente, 300-301
errores categoriales, 325
la alucinación perfecta como, 100-103
causalidad
leyes causales innecesarias para el orden, 420-421
mente-cuerpo, 240-271, 277-287, 319-323
no implica transferencia de energía, 261-262
próxima, 251s.
remota, 251-253
"retrospectiva" y la omnipotencia de Dios, 341-342
causa(s)
acciones deliberadas y causas mentales, 263-268
analogía de la vela, 367
Copleston y la dependencia causal, 366-374
experiencias místicas y causas naturales, 354s.
jerarquía ontológica de las, 369-374
ontológicamente últimas, 369-374
primera, 364-375
pueden ser diferentes de sus efectos, 248-255
serie temporal de, 365-370
sobrenatural, 353-358
y determinismo, 143s.
cerebrino
un argumento en favor del escepticismo, 93s.
compatibilista
argumentos del, 204s.
definición, 155, 204s.
competencia
entre hipótesis en el razonamiento inductivo, 60s.
y eficacia, 63-65
concluyentemente falsables a partir de la observación, 47s.
concluyentemente verificables a partir de la observación, 46s.
condición de frecuencia, 110s.
conducta apropiada, análisis de la, 182
conductismo
véase conductismo analítico

véase conductismo metodológico
conductismo analítico
caracterización, 175s.
concepción de Hempel sobre el, 178–179
en tanto distinto del metodológico, 176
la objeción de Chisholm, 180–83
y análisis del significado, 176s
y definiciones contextuales, 178s.
y el criterio de verificabilidad del significado, 178–81
y materialismo eliminador, 175s.
conductismo metodológico
concepción de Watson, 294–296
distinto del analítico, 294
conocer
caracterización, 74–78
concepción del epistemista acerca del, 78–79
conocimiento
análisis del, 74–78
creencia verdadera justificada, 76–77
en tanto distinto de la simple creencia verdadera, 75
la creencia como condición necesaria del, 75
la verdad como condición necesaria del, 75
previo de Dios, 343–345
supuestos acerca de la fuente del, 72–74
teórico o discursivo, 75
y creencias suficientemente probables, 110–113
conservación de la energía
e interacción, 258–263
y el argumento de la contingencia, 378–380
contingencia, argumento de la, 373–383
contradicción formal, 40–42
contraejemplo
prueba de invalidez, 24–28
prueba para las definiciones, 35
y forma, 26–28
contraposición, 19
creencia(s)
como condición necesaria del conocimiento, 75
corregible, 109s.
justificación de, 76s.
justificadamente corregible, 113s.
suficientemente probable, 110s.
y la opción religiosa, 407s.
y razones, 214
creencias perceptuales
valor de supervivencia del error en las, 131s.
y el hombre ordinario, 73
y epistemismo, 78s.
y escepticismo, 79s.
cualidad noética
una característica de la experiencia mística, 351

D

deber
el imperativo categórico de Kant y conflictos entre deberes, 517
prima facie, 515–517
véase también deber absoluto y deber adecuado
y el imperativo categórico, 510s.
y utilitarismo regulador, 518–520
deber absoluto
definición, 292

deber adecuado
definición, 516
deberes especiales, 500–501
decisión(es)
y volición, 252–255
definición
caracterización, 33s.
contextual, 295s.
demasiado amplia y demasiado reducida, 36–37
estipulativa, 38–40
explícita, 295
informativa, 34s.
y lógica, 40–42
y sustitución, 34
definición estipulativa, 38–40
uso abusivo de la, 39–40
definición informativa
caracterización, 34–35
demasiado amplia y demasiado reducida, 36–37
prueba para la, 35–37
deliberación
conlleva la creencia en la libertad, 158s.
y actos libres, 157s.
denotación
caracterización, 42
deseo
como una causa de la acción, 160–165
dirigido hacia otros, 465
dirigido hacia uno mismo, 464
y egoísmo psicológico, 460s.
y el argumento de las buenas razones, 468–470
y justificación, 469
determinismo
ancestral, 189s.
carácter de indispensable para el acto libre, 206s.
caracterización, 143
compatibilidad entre acto racional y, 210s.
definición y defensa de Warnock, 196s.
distinción entre determinismo causal y ancestral, 209–210
e interaccionismo, 285–287
la evidencia inductiva no conlleva falsedad del, 200–201
la paradoja de la libertad y el, 143s.
y acciones, 147s.
y elección, 148s.
y omnisciencia de Dios, 342–345
y predicción, 218–220
y responsabilidad, 147s.
determinista
caracterización, 149
distinto de la tesis del determinismo, 149s.
posición, 149
Dios
como entidad teórica, 273–275
distinto de dios, 336
en tanto amoroso, 345, 346
en tanto causa primera, 364–373
en tanto creador, 345–346
en tanto eterno, 346
en tanto santo, 347
evidencia insuficiente en favor de la existencia de, 424–425
la hipótesis religiosa de James, 406–415
más poderoso que Satanás, 417
omnibondadoso, caracterización, 337–339
omnipotente, caracterización, 339–342
omnisciente, caracterización, 342–345
ontológicamente la causa primera, 364–369
religión y normas éticas, 438–442

y el argumento del diseño, 382–395
y el problema del mal, 415–426
y la explicación última de las cosas, 369–373
y la analogía de la vela, 367
y la armonía preestablecida, 273–275
y los milagros, 358–366
y el ocasionalismo, 273–275
véase también posibilidad lógica; mal
diseño
causas no inteligentes del, 389–392
el universo análogo a un animal, 390
véase también argumento del diseño,
dogmatismo
caracterización en relación con la teoría del conocimiento, 72–74, 78–79
dolor
y el cálculo hedonista, 492–495
y el principio de utilidad, 478s.
dualismo
véase problema mente-cuerpo, interaccionismo, paralelismo, epifenomenalismo

E

eficacia
caracterización, 51
criterio de, 63–65
egoísmo ético
en contraste con el nihilismo ético y el relativismo, 456
ignora la imparcialidad, 478
no hedonista, 471–478
Platón y las acciones morales, 472–477
y el principio de utilidad, 491–492
véase también hedonismo egoísta; egoísmo psicológico,
egoísmo psicológico
Butler: la benevolencia y el amor propio, 464–471
definición, 460
el argumento del, 460–462
una teoría empírica, 462, 467
y benevolencia, 462–468
elección
elegir cuando no hay elección, 147s.
y determinismo, 146s.
y libertad, 171s.
y razones, 214s.
enunciados analíticos
caracterización, 14s.
e igualdad de significado, 17
e implicación, 23
reducción a una verdad formal, 21s.
y *a priori*, 24s.
y forma, 21
enunciados contradictorios
caracterización, 31s.
e implicación, 44s.
y *a priori*, 45s.
y forma, 40, 42
enunciados empíricos
caracterización, 45–46
enunciados teóricos
ni verificables ni falsables, 48
enunciados universales
basados en evidencia inductiva, 49–51
no concluyentemente verificables pero sí falsables, 45–48
epifenomenalismo
comparado con la teoría de la identidad, 319
e interaccionismo, 284–288
la concepción de Huxley, 277–279

las mentes y el curso de la historia, 279–280
objeción de Feigl, 282s.
objeción de Pratt, 280–282
problemas para el interaccionismo y el, 279
y el problema mente-cuerpo, 277–284
y evolución, 282
y lógica, 280–282
errores categoriales, 323–326
"es"
el problema "debe"-, 482–486
escepticismo
el argumento del "cerebrino" en favor del, 93s.
los motivos del, 69–72
respecto de los sentidos, 15, 73, 79s.
un argumento en favor del, 83
y la hipótesis de la supervivencia, 128s.
escepticismo ético
caracterización, 456
especulación
caracterización, 69s.
y escepticismo, 69s.
estado(s)
interaccionismo dualista y estados materiales y mentales, 241s.
material, definición, 242
mental, definición, 242
ética deontológica
la teoría de Kant, 502s.
evidencia
condiciones de la evidencia empírica para la libertad, 178–184
creencias corregibles basadas en la evidencia inductiva, 109s.
independiente, 177–178
evolución
ninguna amenaza para el dualismo, 269–271
y epifenomenalismo, 279
y las causas no inteligentes del diseño, 389–392
y la versión neutral de la teoría de la identidad, 319
existencia
como perfección, 395s.
como un predicado, 396s.
como un predicado descriptivo, 398s.
explicación(es)
adecuadas *vs.* completas, 369–373
científicas y no científicas, 369s.
concepción de Copleston, 369s.
concepción de Russell, 371–373
expresiones religiosas
la concepción de Flew, 411–413
no son afirmaciones, 411–415
y la parábola de Wisdom del jardinero, 411
y la teoría de verificabilidad del significado, 413–415

F

falacia de la definición
véase falacia naturalista,
falacia de la redefinición
caracterización, 39
y verdad formal, 42
falacia naturalista
concepción de Moore, 486–489

felicidad
y el principio de utilidad, 478s.
filosofía
campo de la, 13-14
caracterizada por problemas, 12-16
desarrollo histórico de la, 11-14
y argumentos, 17
forma
del argumento, 19-37
de las máximas de Kant, 506s.
del enunciado, 40-42
de un argumento analógico, 383-385
frecuencia simple
en la evidencia empírica, 180

G

gatos de Aibar
ejemplo de argumento estadístico, 53-60
glándula pineal
papel en el dualismo de Descartes, 244-245
gugols
y el argumento del escéptico, 128s.

H

hedonismo egoísta
basado en el egoísmo psicológico, 460s.
enunciación del, 458-460
placer y, 458s.
y actos moralmente repugnantes, 470-471
hipótesis
competencia entre las, 60s.

I

idealismo
y el problema mente-cuerpo, 241
ilusiones
y experiencias místicas, 355
imperativo categórico
caracterización, 505-506
derivación de deberes a partir del, 506-511
prescribe principios, 506s.
primera formulación de Kant del, 506
restricciones a la aplicación del, 509-18
segunda formulación de Kant del, 511-518
y conflicto entre los deberes, 517
y deberes *prima facie*, 515-517
imperativo moral
formulación de Kant del, 505s.
implicación
caracterización, 44, 192-195, 198-200
imposibilidad lógica
caracterización, 31-32
e implicación, 44-45
y definición, 40-42
y necesidad lógica, 32-33
y validez, 18-21
inconsistente, enunciado
caracterización, 31s.
inefabilidad
una característica de la experiencia mística, 351-353
interaccionismo
la analogía de Broad de la cuerda, 262-263
vía de influencia de Leibniz, 273-275
y el principio de conservación de la energía, 258-263
y epifenomenalismo, 284-288
y fisiología, 284-288
véase también interaccionismo dualista
interaccionismo dualista, 240s.

comparado con la teoría de la identidad, 319-323
concepción de C. D. Broad, 248-256
Ducasse y la relación de causalidad, 250-252
el argumento de Broad a partir de la estructura del sistema nervioso, 263-268
el problema de otras mentes, 256-258
según Descartes, 243-246
y el principio de conservación de la energía, 258-263
y lugar en el espacio, 246
véase también el problema mente-cuerpo,
interés en uno mismo
véase moralidad,
introspección
en apoyo de la libertad, 171s.
puede resultar engañosa, 172s.
y creencia en el acto libre, 160s.

J

justicia
véase utilitarismo, utilitarismo regulador,
justificación de las creencias
justificación inocente, 121s.
justificación pragmática de la creencia en la existencia de Dios, 406-415
que excluye toda posibilidad de error, 125s.
y la imposibilidad lógica de las creencias equivocadas, 133-134
y normas epistémicas, 114-123
y opciones, 423

L

ley moral
caracterización, 505-506, 511
libertad
caracterización, 15
la paradoja del determinismo y la, 143s.
y determinismo, 256s.
y elección, 170s.
y evidencia empírica independiente, 178-218
y la evidencia de la instrospección, 171-178
y la omnisciencia de Dios, 243-246
y predicción, 218-220
y Satanás, 417
libertario
argumentos , 157-204
definición, 155-157
lógica
caracterización, 17s.
inductiva y deductiva, 49s.

M

mal
causas naturales y mal natural, 419
Dios y el problema del, 415s.
infligido a los inocentes, 418
innecesario, 421-424
la gente es responsable del, 416
mal moral *vs.* mal natural, 417
necesario, 420-421
Platón y el, 473-477
Satanás como la causa del mal natural, 417s.
maligno, el argumento del operador, 97-99 *passim*
material
distinto de lo mental, 241s.
la gente evolucionó a partir de lo, 268-271
véase también sucesos; objetos; estados,

materialismo
véase materialismo eliminador, materialismo reduccionista,
materialismo eliminador
según Rorty, 310–312
vs. materialismo reduccionista,
y conductismo analítico, 294s.
y la teoría del doble lenguaje, 307s.
materialismo reduccionista
caracterización, 288s., 312–319
vs. materialismo eliminador
y el problema mente-cuerpo, 241, 288–294
y la defensa de estado central, 316–319
y la teoría de la identidad, 312–319
máximas, formas de las, 505–506
mental
distinto de lo físico, 242
distinto de lo material, 241s.
fenómenos y materialismo, 288s.
los sucesos en la teoría de la identidad, 319s.
véase también sucesos; objetos; estados,
mente(s)
concepción de Ayer sobre otras, 257–258
el problema de otras, 256–258
epifenomenalismo y el problema de otras, 279
influyen en el curso de los acontecimientos, 279–280
la teoría de la identidad y el problema de otras, 320–323
y la teoría de la evolución, 268–271
mente-cerebro, interacción, y el dualismo de Descartes, 243–262
milagro
caracterización, 358–360
de coincidencia, 359
de violación, 359
Hume y el milagro de violación, 359–364
"Millee", el juego de, 110–112
mística, experiencia
características esenciales de una, 350–353
relato de una, 348–349
y causas naturales, 355–358
modus ponens, 19
modus tollens, 19
monistas, concepciones
e idealismo, 240–241
sobre el materialismo, 288s.
y el problema mente-cuerpo, 240–241
y la teoría del doble aspecto, 240–241
moralidad
Platón: sobre el interés por uno mismo y la, 473–477
motivo
véase deseo,
movimiento
el argumento de Tomás de Aquino sobre el, 364

N

necesidad lógica
caracterización, 31–33
e igualdad de significado, 33s.
e implicación, 44–45
y definición, 40–42
nihilismo ético, 451–456
argumento de la falta de justificación, 453
argumento de las normas éticas diferentes, 252
en contraste con el egoísmo y el relativismo éticos, 456
nomológicos, ganchos
caracterización, 282–284
norma, absolutismo de la, 443

norma moral
dependiente de Dios, 438–442
independiente de Dios, 439–442
normas éticas
discrepancia no muy grande en las, 447
examen intuitivo de las, 434s.
no deducibles de premisas fácticas verdaderas, 482–486
uso de las, 431s.
y la voluntad de Dios, 438–442
véase también relativismo; nihilismo,
normativo, enunciado, 482

O

objeto(s)
el interaccionismo dualista y los objetos mentales y materiales, 242s.
material, definición, 242
mental, definición, 242
ocasionalismo
según Leibniz, 273–275
según Malebranche, 273–273
ontológico, argumento
la objeción de Gaunilo, 403
la objeción de Kant, 396–401
las dos formas del argumento ontológico según San Anselmo, 403
según Descartes, 395–401
según San Anselmo, 402–403
opción
forzosa, 406–407
genuina, 406–407
trascendente, 406–407
viva-muerta, 407
oraciones
psicológicas difieren de las fisiológicas, 308–310
psicológicas y fisicalistas, 297–302
orden
y leyes causales, 419–421

P

palabras lógicas
caracterización, 32
paradoja
caracterización, 143
de la libertad y el determinismo, 143s.
del sorteo y el argumento inductivo, 58–60
paralelismo
comparado con la teoría de la identidad, 319s.
y el problema mente-cuerpo, 241
y las regularidades observadas, 271–272
y la teoría de la armonía preestablecida, 273–275
y el ocasionalismo, 273–273
parte afectada
según Bentham, 479
particulares, enunciados
no concluyentemente falsables sino verificables, 48
pasividad del sujeto
una característica de la experiencia mística, 350–351
persona
descripción, 239s.
distinta de sus actos, 433–434
petición de principio
véase argumento
placer
calidad y cantidad, 497–500
vs. bienestar, 471
y el cálculo hedonista, 492–495
y el principio de utilidad, 478s.
véase también deseo,
posibilidad física
caracterización, 378–379

y el argumento de la contingencia, 378s.
posibilidad lógica
y el argumento de la contingencia, 378–382
y el argumento del cerebrino, 93s.
y enunciados empíricos, 47–48
y la omnipotencia de Dios, 339–342
y verdad, 127–128
positivismo lógico
criterio de verificabilidad del significado, 297–302
y el valor de verdad de los enunciados, 297–302
predicado(s)
la "existencia" como un, 396–401
predicción
y actos libres, 218–220
y la omnisciencia de Dios, 342–345
premisa
caracterización, 18
y conclusión, 18
prima facie, obligación, 515–517
principio de ascetismo
véase ascetismo
principio básico, no deducible de otros principios éticos, 482s.
principio de simpatía y antipatía, 490–491
principio de utilidad, 479s.
calidad *vs.* cantidad de placer, 497–500
intensidad del placer o del dolor, 480–481, 493
y el problema "es"-"debe", 482–486
y el sadismo, 495–496
principio utilitarista kantiano, 525–529
definición, 527
principio(s)
prescritos por el imperativo categórico, 505s.
"S actúa de acuerdo con", definición, 504
"S actúa por respeto a", definición, 504
probabilidad
de una conclusión, 383
y creencias corregibles, 109s.
y escepticismo, 110s.
y lógica inductiva, 57s.
problema mente-cuerpo, 239s.
aproximaciones lingüísticas de Feigl y Smart, 307–310
concepciones dualistas acerca del, 240–241
concepciones monistas acerca del, 240–241
conclusión acerca del, 327–328
el problema de otras mentes y el, 256–258
la teoría de la identidad del, 312s.
y el interaccionismo dualista, 240s.
y evolución, 268–271
y paralelismo, 271–277
propincuidad temporal
en la evidencia empírica, 178
pruebas
véase, *a posteriori*,
"pudo"
análisis hipotético del, 224–228
refutación del análisis hipotético del, 226s.
varios sentidos de, 221–228

R

razones
y actos, 213–214
y causas, 211–213
y creencias, 214s.

referencia
a la misma cosa, 42s.
y definición, 42s.
y denotación, 42
y el enfoque lingüístico al problema mente-cuerpo, 307–308
reflexión
y deliberación, 168s.
relativismo
véase acción, relativismo de la; relativismo ético; relativismo de la norma
relativismo cultural, 445
relativismo de clase, 445
relativismo de la acción, 441s.
relativismo de la norma, definición y discusión, 443s.
relativismo ético, 442s.
argumento de las normas éticas diferentes, 448
argumento de los juicios éticos discordantes, 445–448
argumento modificado en favor del, 449–451
en contraste con el egoísmo y el nihilismo éticos, 456
relativismo histórico, 445
religión
y normas éticas, 438–442
responsabilidad
y determinismo, 146s.
respuesta específica, análisis de, 303–304
revelación
caracterización, 358s.
véase también milagros

S

satisfacción, análisis de, 305
sensibles, cualidades
el escepticismo respecto del conocimiento perceptual, 80–84
sensorial, la experiencia
y el acto libre, 174
y el escepticismo, 79s. *passim*
sentido común reflexivo, 79, 135
ser supremo
véase Dios,
significado
definición contextual, 295–296
definición explícita, 296
e imposibilidad lógica, 31s.
y definición, 33s.
y necesidad lógica, 32s.
y sustitución, 34
silogismos
categóricos, 23
estadísticos, 54
simpatía y antipatía
véase principio de,
sinsentido
sentido epistémico del, 106
sentido semántico del, 105–106
sobrenatural, causa, 353–358
sólido, argumento
definición, 18
inductivo y deductivo, 51s.
su ausencia no prueba la falsedad de la conclusión, 29–31
inductivo, definición, 51s.
suceso(s)
causalmente relacionados, 243–246
interaccionismo dualista y sucesos mentales y materiales, 243s., 284–288
la analogía de la cuerda de Broad y los sucesos mentales, 262–263
la teoría de la identidad y los sucesos mentales, 319s.
lugar en el espacio y sucesos mentales, 246–247
materiales, definición, 242
mentales, definición, 242

posición temporal y sucesos mentales, 250
summum bonum, 502
y la ética de Kant, 502s.
supervivencia, hipótesis de la
y escepticismo, 128–132
sustancia
la concepción de Descartes, 243–246

T

teodicea
definición, 416
teoría de la armonía preestablecida, 273–275
teoría de la identidad
comparada con el epifenomenalismo, 318–319
comparada con el interaccionismo dualista, 320–323
comparada con el paralelismo, 320
conclusión en favor de la versión neutral, 327–328
la versión de Spinoza, 312
versión neutral de la, 319–327
y el materialismo reduccionista, 312–319
y el problema de otras mentes, 321–323
y la no-identidad de los discernibles, 323–326
teoría del doble lenguaje, 294, 307s.
concepción de Feigl, 307s
concepción de Smart, 307s.
teorías éticas teleológicas
ponen énfasis en las consecuencias de las acciones, 502
teórica, entidad
caracterización, 274
deus ex machina, 275–277
Satanás en tanto, 417
y causa sobrenatural, 353–358
transitoriedad
una característica de la experiencia mística, 351

U

universo
análogo a un animal, 389–391
utilidad
véase principio de utilidad,
utilitarismo, 478s.
de actos, 520
la versión de Bentham, 478–496
la versión de Mill, 496–502
regulador, 518–525
tiene imparcialidad, 481
y el problema de la justicia, 501–502
y el problema de los deberes especiales, 500–501
véase también principio de utilidad; normas éticas; placer; dolor; el problema "es"-"debe"; el principio utilitarista kantiano
utilitarismo regulador, 518–525
conflicto entre deberes anulados y deberes *prima facie*, 521
y el problema de la justicia, 523–525
véase también principio utilitarista kantiano,

V

validez
definición, 18s.
demostrada sustituyendo en la forma apropiada del argumento, 19–23
e implicación, 44
en virtud de la forma, 18s.
es una característica hipotética, 18

y conservación de la verdad, 23–24
y el examen mediante un contraejemplo, 24–27
y falsedad de las premisas, 23
y verdad de la conclusión, 23
variedad circunstancial
de acuerdo con la evidencia empírica, 179
verbal, análisis de respuesta, 305–306
verdad
como condición necesaria del conocimiento discursivo, 74
frecuencia de la, 110s.
y carácter razonable en la inducción, 52–53
verdad formal
caracterización, 41
y la falacia redefinista, 42
verificabilidad
criterio de verificabilidad del significado, 297–302
y expresiones religiosas, 413–415
volición(es), 206s.
Broad y los actos deliberados, 263–268
y acciones, 206s.
y conexión causal, 251s.
y decisiones, 251s.

ÍNDICE

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN 7

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN 9

CAPÍTULO I. EL CONTENIDO Y LOS MÉTODOS DE LA FILOSOFÍA 11

¿Qué es la filosofía? 11
Cinco problemas filosóficos 14
Los métodos de la filosofía 16
La lógica 17
Solidez y validez 18
Ejercicios 21
Otras formas válidas de argumentación 22
Validez y verdad 23
El método del contraejemplo 24
Ejercicios 27
Argumentos de petición de principio 28
Otras observaciones sobre la verdad y la validez 29
Posibilidad, analiticidad y consistencia 31
Necesidad y analiticidad 32
Definición 33
Definiciones informativas 34
Ejercicios 37
Definiciones estipulativas 38

Definición y lógica 40
Definición, referencia y denotación 42
Implicación 43
Lo *a priori* y lo empírico 45
La inducción 49
Eficacia inductiva 51
Verdad y creencia razonable 52
Formas de argumentos inductivos 53
Una inconsistencia 55
Inducción y probabilidad: la paradoja del sorteo 57
Eficacia y competencia 59
Un ejemplo filosófico: la existencia de los seres humanos 60
Eficacia inductiva como competencia exitosa 63
Ejercicios 65

CAPÍTULO II. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO Y EL ESCEPTICISMO 69

Los motivos del escepticismo 69
Escepticismo y dogmatismo 72
Un análisis del conocimiento 74
Dogmatismo y epistemismo 78
El escepticismo respecto de los sentidos 79
Un argumento escéptico 80
Objeción a la segunda premisa 84
Una réplica escéptica: ¿cuál es la diferencia? 84
El argumento escéptico modificado 86
Otra objeción: el problema de la generalización 87
Otros argumentos a favor del escepticismo: la alucinación y el cerebrino 87
El argumento basado en las alucinaciones 87
Una objeción de sentido común: ¿son siempre posibles las alucinaciones? 89
Defensa del escepticismo: lo uno y lo múltiple 90

Una defensa de sentido común: la coherencia y el testimonio de otros 91
Defensa del escepticismo: sobre cómo no cometer una petición de principio 93
El argumento del cerebrino 93
Una objeción: posibilidad y realidad 95
Una réplica escéptica: cómo pasar de la posibilidad a la realidad 96
El argumento del operador maligno 97
Resumen de la posición escéptica 99
Una objeción: la degradación del Dr. O 100
La explicación de la carencia de significado 105
Ataque a otra premisa escéptica: probabilidad y no suerte 107
Réplica del escéptico: posibilidad, probabilidad y frecuencia 110
El epistemista responde: frecuencia, adecuación y probabilidad 113
El escéptico replica: un desafío a nuestras normas 117
Una observación del epistemista: la justificación inocente 120
Duda escéptica: cuestión de inocencia 121
Resumen provisional 123
Un nuevo sesgo del epistemista: probabilidad y competencia 124
Un nuevo argumento escéptico: justificación total y posibilidad de error 125
Resumen del argumento 127
Ninguna posibilidad para la hipótesis del cerebrino: el epistemista responde 128
Una posibilidad de error más realista: el escéptico y los gugols 128
Resumen del último argumento escéptico 132
Una respuesta del epistemista: el estatus del paso dos 133
Otros argumentos epistemistas 134
Conclusión 136
Ejercicios 137

CAPÍTULO III. EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y EL DETERMINISMO 143

Un argumento en favor del determinismo: algo en lo que todos creemos 143
El problema 146
Resumen 154
La posición libertaria 156
Un argumento libertario: deliberación y creencia de que somos libres 157
Objeciones al argumento anterior: actuar conforme al motivo más fuerte 160
Resumen 164
Una defensa libertaria: la necesidad de creer en la libertad 165
Una respuesta determinista: una cuestión de evidencia 167
Una respuesta libertaria: razón y consistencia 168
Una réplica determinista: dudas acerca de la premisa 5 170
El segundo argumento libertario: evidencia introspectiva en favor de la libertad 171
Los datos de la introspección 172
Una réplica determinista: una analogía deficiente 177
Tercer argumento libertario: evidencia empírica de que pudimos haber actuado de otro modo 178
Resumen del argumento 183
La réplica determinista: evidencia empírica de que los objetos inanimados pudieron haber actuado de otro modo 184
Una respuesta libertaria: agentes y cosas 185
Una segunda objeción determinista: evidencia y causalidad 187
La réplica libertaria: control de las condiciones causales 188
Segundo ataque del determinista: la determinación ancestral 189
Resumen de los argumentos anteriores 190
Una réplica libertaria: justificación sin deducción 192
La respuesta del determinista: determinismo sin irracionalismo 194
La respuesta libertaria: verdad, falsedad e inducción 195

La irrefutabilidad de la tesis del determinismo: un argumento determinista 196
La respuesta libertaria: la posibilidad de evidencia inductiva 198
La respuesta determinista: algo debe andar mal en el argumento libertario 200
Una respuesta libertaria: un último comentario 202
La posición compatibilista 204
Un argumento compatibilista: la causalidad como constituyente de la acción 206
Una réplica incompatibilista: ¿qué controla la causa? 208
La respuesta del compatibilista: razones y causas 211
Resumen de los argumentos anteriores 213
Una réplica incompatibilista: la elección de nuestras razones 214
Un segundo argumento compatibilista: lo que sucederá, no lo que tiene que suceder 218
Una réplica incompatibilista: lo que debe sucederle a un ladrillo 220
Una réplica compatibilista: ¿lo que no pudo, pudo? 221
Una respuesta incompatibilista: la ambigüedad de 'pudo' 222
Una réplica compatibilista: reflexiones ulteriores sobre 'pudo' 224
Una respuesta incompatibilista: los 'si', los 'puede' y las cadenas 226
Otro argumento compatibilista: último acto 228
Ejercicios 232

CAPÍTULO IV. EL PROBLEMA MENTE-CUERPO 239

Definición de términos clave 241
Interaccionismo dualista 243
Tres objeciones filosóficas al interaccionismo dualista 246
Primera objeción filosófica: ¿dónde ocurre la interacción? 246
Segunda objeción filosófica: ¿cómo puede ocurrir la interacción? 248
Tercera objeción filosófica: el problema de otras mentes 256
Tres objeciones científicas al interaccionismo dualista 258

Primera objeción científica: la interacción viola el principio de conservación de la energía 258
Segunda objeción científica: no hay lugar para las causas mentales en la explicación del comportamiento humano 263
Tercera objeción científica: lo que evoluciona a partir de fenómenos materiales es material 268
El paralelismo 271
Una objeción al paralelismo: no puede explicar las regularidades observadas 272
Una respuesta: el ocasionalismo 273
Segunda respuesta: la teoría de la armonía preestablecida 273
Una objeción a ambas teorías: postulan un Deus ex Machina 275
El epifenomenalismo 277
Primera objeción al epifenomenalismo:rechaza los efectos de las mentes de las personas en el transcurso de los sucesos 279
Segunda objeción al epifenomenalismo: la teoría hace imposible su propia justificación 280
Tercera objeción al epifenomenalismo: necesita ganchos nomológicos 282
Comparación entre el interaccionismo dualista y el epifenomenalismo 284
El materialismo 288
El conductismo analítico y el materialismo eliminador 294
Un intento por justificar el conductismo analítico: el criterio de verificabilidad del significado 297
Una objeción al conductismo analítico: no puede analizar oraciones de creencia 302
La teoría del doble-lenguaje y el materialismo eliminador 307
Una defensa del materialismo eliminador: una analogía entre demonios y dolores 310
La teoría de la identidad y el materialismo reduccionista 312
Una defensa: el materialismo de estado central 316
La versión neutral de la teoría de la identidad 319
Una objeción a la teoría de la identidad: la no-identidad de los discernibles 323

Un problema final: cómo clasificar la teoría neutral de la identidad 326
Conclusión acerca del problema mente-cuerpo 327
Ejercicios 328

CAPÍTULO V. EL PROBLEMA DE JUSTIFICAR LA CREENCIA EN DIOS 335

Examen del concepto de ser supremo 336
El ser supremo es omnibondadoso 337
El ser supremo es omnipotente 339
El ser supremo es omnisciente 342
Otras características de un ser supremo 345
¿Puede justificarse la creencia en la existencia de un ser supremo? 348
Apelación a la experiencia de Dios 348
El argumento de la experiencia mística 350
Apoyo para el argumento: Dios debe ser postulado como experimentado o como causa 353
Objeción: no hay necesidad de postular lo sobrenatural 355
El argumento de las revelaciones y los milagros 358
La objeción de Hume: la creencia en los milagros-de-violación está siempre injustificada 360
Tres argumentos *a posteriori* 364
El argumento de la causa primera 364
Primera interpretación: la causa primera desde el punto de vista del tiempo 365
Segunda interpretación: la causa última desde el punto de vista ontológico 366
Tercera interpretación: explicación última de las cosas 369
Un problema: ¿son explicaciones completas las explicaciones científicas adecuadas? 370
El argumento de la contingencia 373
Objeción: una ambigüedad: posibilidad física versus *posibilidad lógica* 378

El argumento del diseño 382
Argumentos analógicos 383
Dos versiones del argumento del diseño 385
Objeción a la analogía de Cleantes: las causas no inteligentes del diseño 389
Objeción a la inferencia de que la causa del universo es Dios: efectos semejantes tienen causas semejantes 392
Un argumento *a priori* 395
El argumento ontológico: la versión de Descartes 395
La objeción de Kant: la 'existencia' no es un predicado 396
Otra objeción: la existencia no es una perfección 401
El argumento ontólogico: la versión de San Anselmo 402
La objeción de Gaunilo: la mayor isla posible 403
Respuesta a Gaunilo: un ser mayor que la mayor isla posible 403
Otra objeción: el ser más sucio posible 404
Una justificación pragmática de la creencia en la existencia de Dios 406
La opción religiosa y el derecho a creer 407
Primera objeción: las expresiones religiosas no son afirmaciones 411
Respuesta a la objeción: descansa sobre una teoría ambigua del significado 413
Segunda objeción: hay evidencias en contra de la hipótesis religiosa 415
El mal como evidencia contra la existencia de Dios 415
Objeción: la gente es responsable del mal 416
Respuesta: mal moral versus *mal natural* 417
Objeción: Satanás como una causa del mal natural 417
Respuesta: el mal natural es explicable por causas naturales 419
Objeción: todos los males son necesarios 420
Respuesta: ejemplos de males innecesarios 421
Objeción: las evidencias de que disponen los seres humanos son insuficientes 424

Respuesta: la creencia de acuerdo con la evidencia total disponible 425
Conclusión 426
Ejercicios 426

CAPÍTULO VI. EL PROBLEMA DE JUSTIFICAR UNA NORMA ÉTICA 431

Evaluación de acciones *versus* evaluación de personas 433
Método para evaluar críticamente teorías éticas 434
Ética teológica 438
Objeción: Las afirmaciones religiosas deben justificarse mediante afirmaciones éticas 439
Relativismo ético 442
Relativismo de la acción versus *relativismo de la norma* 443
Definición del relativismo ético 445
El argumento de los juicios éticos discordantes 445
El argumento de las normas éticas diferentes 448
Defensa del relativismo ético: un argumento modificado 449
Nihilismo ético 451
El argumento de las normas éticas diferentes 453
El argumento de la falta de justificación 453
Escepticismo ético 456
Egoísmo ético 456
Hedonismo egoísta 458
El argumento del egoísmo psicológico 460
Objeción al egoísmo psicológico: a veces la gente actúa con benevolencia 462
Respuesta: la gente actúa siempre por amor propio 463
El argumento de Butler: actuar con benevolencia y actuar por amor propio son compatibles 464
Objeción final: la gente no siempre actúa por amor propio 466
El argumento de las buenas razones 468
Objeción: desear hacer algo no justifica el hacerlo 469

Rechazo del hedonismo egoísta: prescribe actos moralmente repugnantes 470
Egoísmo ético no hedonista 471
Objeción al egoísmo ético: prescribe actos moralmente repugnantes 472
La idea de Platón sobre la moralidad y el interés por uno mismo 473
Conclusión acerca del egoísmo ético: debe ser rechazado 477
El utilitarismo: la versión de Bentham 478
El principio de utilidad 479
Argumentos en favor del principio de utilidad 481
Pruebas directas en favor del principio de utilidad: derivación de 'debe' a partir de 'es' 482
Objeción de Hume: ningún 'debe' se deduce de 'es' 482
Otra objeción: la falacia naturalista (de la definición) 486
La prueba indirecta de Bentham del principio de utilidad 489
Objeción a la prueba de Bentham: no refuta todas las opiniones que se le oponen 491
El cálculo hedonista 492
Una objeción al principio de Bentham: los placeres sádicos 495
El utilitarismo: la versión de Mill 496
Calidad versus *cantidad de placer* 497
Una objeción al utilitarismo: deberes especiales 500
Otra objeción al utilitarismo: el problema de la justicia 501
Ética deontológica: la teoría de Kant 502
El bien mayor: una buena voluntad 502
La ley moral y el imperativo categórico 505
Primera formulación del imperativo categórico 506
Objeción a la primera formulación: ¿qué máximas hay que universalizar? 509
Otra objeción: no puede derivar deberes específicos 510
Segunda formulación del imperativo categórico 511
Una objeción a la teoría de Kant: no es aplicable a todas las situaciones 514

Segunda objeción: deberes absolutos versus *deberes* prima facie 515
Tercera objeción: no puede resolver conflictos entre los deberes 517
El utilitarismo regulador 518
Actos, leyes, jueces y legisladores 519
Seis requerimientos para una norma ética satisfactoria y un examen del utilitarismo regulador 520
Objeción al utilitarismo regulador: no garantiza la justicia 523
Una propuesta para una norma satisfactoria: un principio utilitarista kantiano 525
Conclusión 529
Ejercicios 529

BIBLIOGRAFÍA 537

ÍNDICE DE AUTORES 579

ÍNDICE DE MATERIAS 591

Problemas y argumentos filosóficos se terminó de imprimir en octubre de 2006 en los talleres de Formación Gráfica, S.A. de C.V., Matamoros 112, colonia Raúl Romero, Cd. Nezahualcóyotl, 57630, Estado de México. Para su impresión se utilizó papel cultural de 90 gr; en su composición y formación, realizadas por computadora, se utilizaron el programa TEX y tipos New Baskerville.
El tiraje consta de 1000 ejemplares.